cfe

Zygmunt Bauman

LA SOCIEDAD SITIADA



ZYGMUNT BAUMAN

LA SOCIEDAD SITIADA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en inglés, 2002
Primera edición en español, 2004
Quinta reimpresión, junio 2008

Zygmunt, Bauman
La sociedad sitiada - 1a ed. 5a reimp. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2008.
304 p. ; 23x15 cm. (Sociología)

ISBN 978-950-557-612-8

1. Sociología. I. Título
CDD 301

cultura Libre

Título original: *Society under siege*

ISBN de la edición original: 0-7456-2409-X

D.R. © 2007, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 978-950-557-612-8

IMPRESO EN LA ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Agradecimientos

Estoy profundamente en deuda con John Thompson por la iniciativa, el consejo amistoso y los comentarios críticos que llevaron a la preparación de este volumen, así como por el título del libro. Y con Ann Bone, por su combinación única de bondad, perseverancia y cuidado.

Introducción

La sociología nació como un proyecto moderno, y como todo proyecto moderno, siguió desde el comienzo y a lo largo de toda (o al menos, de casi toda) su historia el triple objetivo postulado por Comte: *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir.** La sociología apuntaba a conocer su objeto a fin de prever inequívocamente en qué dirección tendería a moverse: de ese modo, podría determinar qué hacer si se deseaba impulsarlo en la dirección correcta. Y el objeto a conocer, a analizar y eventualmente a moldear era la "realidad humana" –esa condición en la que (para retomar la famosa expresión de Marx) los seres humanos tomaban sus decisiones biográficas/históricas y de la que, sin embargo, la condición en sí misma está exenta (y por esa misma razón se la llama "realidad")–. Precisamente, esa exención de todo poder de decisión fue el desafío planteado a la imaginación sociológica. Como la práctica moderna era un ejercicio de transgresión y trascendencia de los límites, todo lo que se resistiera al poder de decisión humano constituía una ofensa, un *casus belli*, y un llamado a las armas.

El propio objeto debía conocerse porque conocerlo era equivalente a desactivarlo. Despojar al objeto de su misterio era como robarle el trueno a Júpiter. Una vez conocido, ya no opondría resistencia; o al menos uno podría prever esa resistencia, tomar las precauciones del caso, y adelantarse al golpe. Es por esto que las misiones de reconocimiento son la condición *sine qua non* para forzar al enemigo a rendirse. La información es la mejor de las armas, y cuanto más rigurosa y exhaustiva sea, más completa e irrevocablemente el enemigo, al hallarse despojado de sus secretos, perderá poder. Una vez conocidos, los que habían sido sus recursos se convertirán en una carga.

* Literalmente, "saber para prever, prever para [ejercer el] poder". Esta célebre máxima suele también traducirse "saber para prever, prever para proveer" para conservar hasta las últimas consecuencias el carácter aliterativo del retruécano. (*N. de T.*)

La ciencia moderna se constituyó, en la práctica, como esa rama de la inteligencia para la cual la realidad existente (el segmento del escenario donde se desarrollaba la acción que aún permanecía impenetrablemente opaco, oculto tras las sombras, y por ende todavía libre de interferencia y control) era el enemigo. En el transcurso de los últimos dos siglos, la sociología luchó para que se la reconociera como ciencia asumiendo ese papel y demostrando que era perfectamente capaz de representarlo.

Todo lo que hacen los agentes es lo que constituye la práctica, mientras que algún otro agente determinado a actuar encarna al adversario, y los objetivos que los agentes se fijan determinan el principio por el cual se reconoce o desestima la importancia de muchos de los atributos de ese adversario. Recolectar información no tendría sentido –de hecho, sería inconcebible– si no hubiera un agente cuyo accionar respondiera a determinados propósitos, que se fijara ciertos objetivos y actuara en pos de ellos. En el caso particular de la sociología, ese otro agente era el Estado soberano, y la sociología se constituyó en la rama de la inteligencia que se ocupaba de sus prácticas.

El espíritu moderno se definió a través de su determinación de desarmar la realidad para hacerla más blanda, más maleable y receptiva al cambio; pero el derecho y la capacidad de hacerlo eran motivo de disputa entre las instituciones modernas; era, asimismo, el objetivo más preciado de la moderna lucha por el poder. El Estado moderno había sido definido por Max Weber como la institución que se arrogaba el *monopolio* de la coerción lícita ("legítima", no sujeta a apelación o compensación de ningún tipo): en otras palabras, como una institución que se presenta como la única agencia autorizada a desplegar un accionar coercitivo, a forzar que el estado de cosas existente sea diferente de lo que ha sido y seguiría siendo si se lo dejara librado a sí mismo.

Una acción se considera coercitiva si al perseguir sus objetivos no tiene en cuenta las "tendencias naturales" del objeto. En el caso de un objeto sensual y agencial, una acción es "coercitiva" cuando las intenciones y preferencias del objeto se deslegitiman al clasificarlas como motivaciones fundadas en la ignorancia o la inclinación al delito. La "legitimidad" de la coerción implica que el agente que la ejerce le niega a su objeto el derecho a resistirse a esa coerción, a cuestionar sus motivos, a actuar en consecuencia o a exigir compensación. Esa legitimidad era en sí misma uno de los riesgos de la coerción. Por mucho que se ejerciera esa coerción, que se la legitimara y que se la monopolizara, siempre se suscitaban cuestionamientos, por lo que en general se

la veía como un estadio ideal que aún no había sido alcanzado, como un proyecto inacabado, un grito de batalla que llamaba a la disputa por venir.

Había una agencia, y había un objetivo, y se contaba con la determinación y los recursos necesarios, y con una esperanza razonable de alcanzar la meta. Se produjo, por lo tanto, una vacante para el puesto de unidad de inteligencia, y la sociología se presentó para cubrirla.

Cualquiera fuera la forma que el Estado aspirante deseara esculpir sobre la realidad que había encontrado, el metaobjetivo, la condición de posibilidad de cualquier objetivo concebible, debía ser forzosamente cierta disposición, cierta maleabilidad de esa realidad a la que se pretendía dar una forma distinta. Como cualquier escultor sabe perfectamente, la maleabilidad no se define por la tendencia intrínseca del propio material, sino por la relación entre su dureza y el filo y la resistencia de la herramienta empleada para tallarlo. Un resultado exitoso de la tarea de esculpido depende tanto de la efectividad de las herramientas elegidas como de la predisposición del medio; de esa manera, se requiere de un conocimiento fiable de esa materia para la elección correcta de las herramientas de trabajo. Sin embargo, cuando se trata de esculpir la realidad social, la "agencia escultora" rara vez iguala la dedicación exclusiva y la completa autoridad sobre el procedimiento que puede observarse en el estudio de un escultor, y esto sería así incluso si la mayoría de los Estados modernos se tomara las mismas libertades del escultor como patrón ideal a seguir.

Se necesita un Estado hábil y poderoso para proteger la autoridad unívoca del escultor en su estudio; pero el Estado no tenía a nadie más que a sí mismo para proteger su propia autoridad sobre una sociedad estructurada y tratada a la manera del estudio de un escultor. En esa tarea de protección, el Estado era simultáneamente juez y parte; y se encuentra casi siempre en la desdichada situación del barón de Münchhausen (quien debió salir del pantano tirando de su propia trenza),* y sin gozar de las libertades del escultor. Por lo general, solía haber otros escultores ansiosos por utilizar sus herramientas para grabar en el mismo material una imagen distinta, alegando a viva voz

* La expresión en inglés *(to pull oneself up by one's own bootstraps)* se utiliza para dar a entender que se salió por cuenta propia de un apuro, y significa literalmente "salir (de algo) tirando de las propias botas" (o más específicamente, de sus lengüetas), que es algo similar a lo que hizo el Barón (tirar de su propia trenza, y no de sus botas) para salir de un pantano en el que había caído. (*N. de T.*)

su derecho a hacerlo. En consecuencia, la preocupación principal del Estado debía ser retirar las herramientas de esculpir del mercado minorista y terminar con su industria artesanal. De allí que se arrogara el monopolio de los medios de "coerción legítima", un objetivo que se explicaba en tanto puesta en práctica del modelo de realidad que se prefería por sobre todos los otros: más racional, más humano, o supuestamente más seguro, y por cualquiera de estas razones –o por todas ellas–, superior a las alternativas en pugna o pasibles de pasar a integrar el debate.

La puesta en práctica de la forma escogida en detrimento de la forma existente requiere inexorablemente de la coerción: de la *disposición* a ejercerla, y de la *amenaza* de que se acudirá a ella. Pero ésas son también las características de toda violencia, y una vez que los actos son despojados de su envoltura conceptual, no queda nada que permita distinguir "empíricamente" el uno del otro. Cualquier límite que se trace para separarlos será forzosamente arbitrario; del mismo modo, reclamar para sí el monopolio de los medios de coerción equivale, en último término, a arrogarse la indivisibilidad de la función arbitral. La coerción será legítima mientras el árbitro la apruebe, por medio del procedimiento de arbitraje que el árbitro haya aprobado. Todo otro acto coercitivo será considerado un acto de violencia, y la misión fundamental, así como la tarea más urgente de la coerción legítima, es precisamente extirpar toda posible violencia, prevenir que se produzca, y castigarla cuando ocurre.

El derecho a trazar el límite entre la coerción legítima (admisible) y la ilegítima (inadmisible) es el primer objetivo de toda lucha por el poder. Sobre ese campo de batalla se enfrentan los modelos alternativos para la reforma de la realidad social. El "proceso civilizador" (por cuyo nombre la actividad del Estado gusta de ser conocida) consiste en hacer irrelevantes esos campos de batalla reduciendo al mínimo o eliminando por completo la posibilidad de disputar el límite entre la coerción legítima y la ilegítima fijado por el Estado.

El tipo de violencia que en este proceso encuentra una oposición más enérgica es la "metaviolencia", aquella que apunta a debilitar la legitimidad de la coerción aprobada por el Estado. Esta oposición no suele ser efectiva siquiera en un uno por ciento, ya que la violencia (es decir, la coerción que desafía abiertamente la legitimidad existente, que exige legitimidad, o que cuenta con obtenerla) es el lápiz con el que permanentemente se traza y se vuelve a trazar la línea que separa lo legítimo de lo ilegítimo.

A lo largo de casi toda su historia, que coincide aproximadamente con la del Estado moderno, la sociología ha examinado los modos y los medios por

los que se alcanza resistencia o inmunidad a la metaviolencia que proviene de la coerción aprobada por el Estado, y cómo se arraiga la legitimidad de la coerción mediante la movilización de sentimientos que apuntan a la interiorización del orden que el Estado protege o a través de la disolución de la coerción en el tramado de la vida cotidiana. Resumiendo todo lo explorado por la sociología precedente, Talcott Parsons propuso que el drama –representado a diario– de la desactivación del efecto potencialmente disruptivo de la intencionalidad de los actores debía ser la preocupación central de la sociología, y el develamiento de esa incógnita, su meta cognitiva principal. La historia de la sociología, en la interpretación de Parsons, consistía en un agregado de notas al pie cada vez más precisas y exhaustivas al "problema hobbesiano": concretamente, la posibilidad de establecer patrones de conducta repetitivos, rutinarios y regulares, y por ende una cohabitación pacífica y armoniosa de los actores en su búsqueda de intereses ostensiblemente incompatibles–. Las escuelas del pensamiento social, por demás divididas, acordaban casi unánimemente en asignar un lugar central a ese misterio en toda investigación de la sociedad. Norbert Elias, lejos de ser un entusiasta de la síntesis totalizadora de Parsons, vio en el hecho de que en el Estado se condensara una coerción previamente difusa y dispersa en la red que conforman las actividades de la sociedad un centro del "proceso civilizador". El proceso de "socialización", definido como el reforjado de la "voluntad de la sociedad" (más ampliamente conocida con el nombre de "interés común") en las motivaciones de sus miembros, así como los recursos utilizados para impedir, neutralizar o suprimir la competencia en ese reforjado, se mantuvo por muchos años en el centro de la atención de los sociólogos, y constituyó, en sus numerosas encarnaciones, el núcleo de las investigaciones sociológicas.

Durante la fase sólida de la modernidad,* el resultado final de la competencia por la legitimidad parecía ser previsible. No había más que un competidor con chances efectivas de obtener la victoria: la alianza de la joven nación con el incipiente Estado. A través de ella, la nación legitimaba las exigencias disciplinarias del Estado, y éste colaboraba secundando las ambiciones de integración, asimilación y represión que ella le planteaba. El mundo se dividía según el área de dominio de los Estados-nación, y aquellos territorios que se encontraban fuera de la jurisdicción de los poderes existentes

* Para este concepto, véase Zygmunt Bauman, *Liquid modernity*, Polity, 2000 [trad. esp.: *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2003].

eran "tierra de nadie", que aún podía incorporarse y anexarse. A los fines prácticos, el "poder soberano" y el "Estado-nación" eran sinónimos.

Giorgio Agamben, inspirado en la definición de "soberanía" de Otto Schmitt ("soberano es quien decide sobre el estado de excepción"),[1] afirma que el verdadero rasgo que define a la soberanía no es tanto el derecho a determinar la ley como el derecho a eximir de la ley; es la capacidad de desnudar a sus sujetos de la capa a la vez represiva y protectora de la ley lo que hace al poder verdadera y completamente soberano. La "soberanía", podríamos decir, consiste en el derecho a pegar proclamas con la leyenda "Buscado: vivo o muerto", señalando a las presas fáciles de los cazadores de recompensas. El verdadero sujeto del Estado moderno –de cualquier Estado moderno, sin importar su régimen político– era la "nuda vida", la vida perpetuamente ubicada sobre la delgada línea que separa la inclusión de la exclusión.

En la política moderna, el "ámbito de la nuda vida" "comienza gradualmente a coincidir con el ámbito político".[2] "Sólo porque la política en nuestra era se ha transformado por completo en biopolítica", afirma Agamben, "le fue posible a ésta constituirse en una política totalitaria a un grado hasta el momento sin precedentes". La misma transformación explica "la rapidez, de otro modo incomprensible, con la que fue posible que las democracias parlamentarias del siglo XX se convirtieran en Estados totalitarios, y con la que los Estados totalitarios de este siglo pudieron convertirse, casi ininterrumpidamente, en democracias parlamentarias".[3]

Como hace mucho tiempo anticipara Karl Marx desde el umbral de la era moderna, las ideas de los dominadores tienden a ser las ideas dominantes. Las ideas dominantes resultaron ser también las ideas dominantes de los sociólogos, o para ser más exactos, las que dominaban su pensamiento y su práctica. Esto no resulta extraño, dado que lo que a partir de Durkheim pasó por ser la realidad de los "hechos sociales coercitivos" era una realidad que, si no había sido ya conformada, existía al menos en potencia, instrumentada por las prácticas coercitivas de los gobernantes de los Estados-nación soberanos. Empeñados en develar el misterio del "efecto de la realidad social", los sociólogos no pudieron sino descubrir en el poder legítimo y soberano del Estado

1 Véase Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, 1998, p. 11. Traducción de Daniel Heller-Roazen [trad. esp.: *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos, 1998].

2 Ibíd., p. 9.

3 Ibíd., pp. 120, 122.

la condición necesaria y suficiente. La sensación de coerción era un efecto secundario de la ausencia de competidores que pudieran aproximarse, sin igualarlos, a los poderes supremos del paladín –cuyo deceso resultaba por esa misma razón absolutamente impensable–. Las formas de gobierno podían ser objeto de disputa, pero no su soberanía ni su identificación con el Estado, donde tenían su origen y al cual regresaban la trama completa de la integración social y las trayectorias de reproducción social.

Sin embargo, el punto es que (como Jean-Pierre Dacheux lo resumió acertadamente) "todas esas cosas impensables que habían quedado sepultadas bajo los cimientos cuando se habían establecido las fronteras que se consideraban sólidas e infranqueables"[4] acabaron por ceder ante una doble presión: desde arriba (la globalización) y desde abajo (la biodiversidad que contra viento y marea mantenía a raya a todos los intentos que se hacían para disolverla y licuarla dentro del marco delimitado por el Estado-nación). Uno se pregunta hasta qué punto el feliz –y por mucho tiempo exitoso– matrimonio entre la nación y el Estado se mantiene aún vigente.

En el umbral de la época moderna, los descendientes republicanos de los imperios sacros que se encontraban en decadencia y descomposición abandonaron el principio de *cuius regio, eius religio*, y eligieron divorciarse de sus respectivas iglesias, proclamando que la fe religiosa era un asunto privado que no concernía al soberano político; sólo para tomar poco después a la nación como compañera y esposa, y finalmente para proclamar que la función del Estado soberano y el deber cívico de sus sujetos debía ser la promoción del patriotismo. ¿Qué nueva era puede señalar la separación entre la nación y el Estado, si es que efectivamente está ocurriendo eso?

Las audiencias de divorcio, de eso podemos estar seguros, se desarrollan a los tropezones, y si se concederá finalmente o no la nulidad del matrimonio que hará efectiva la separación, sigue siendo discutible. Una y otra vez, aquí y allá, el patriotismo ortodoxo hace erupción conservando aparentemente todas sus fuerzas, como si solamente hubiera estado hibernando por una temporada, sin perder ninguna de sus pasiones ni su poder de movilización. Recientemente fuimos testigos de un vigoroso despertar del viejo patriotismo estatal en los Estados Unidos, tras el ataque terrorista que reveló súbitamente que el escudo que el Estado proveía contra los peligros provenientes del mundo ex-

[4] Jean-Pierre Dacheux, "Balcaniser l'Europe?", en: *Lignes*, octubre de 2001, p. 78.

terior no había podido garantizar la seguridad personal de los estadounidenses, que podía ser vulnerado con facilidad, y que era necesario hacer más, mucho más para ajustarlo e impermeabilizarlo si todavía se pretendía cumplir con aquel sueño. Ese arrebato fue suficiente para suscitar una adhesión –por cierto, poco frecuente– a la decisión del Estado de enviar a los cuerpos profesionales de la marina y la fuerza aérea a una expedición militar, y para dar inicio a una campaña patriotera de condena pública a las pocas voces que osaron levantarse en disidencia (que Susan Sontag sufrió en carne propia, y que la mayoría de los periodistas y reporteros eludieron buscando abrigo en la "corrección emocional"). A pesar de esto, nos seguimos preguntando si alcanzará con estar preparados para hacer el sacrificio masivo y sostenido que la conscripción universal exigiría; y el tiempo dirá cuánto ha de durar esta ráfaga de emoción patriótica si no la alimentan nuevos terrores y golpes cada vez más asombrosos. A una escala más reducida, en torno a los eventos deportivos, se producen, regular y rutinariamente, efusiones patrióticas del mismo tipo; precisamente los establecimientos deportivos a escala mundial se especializan en brindar una válvula de escape a estas emociones, y las compañías de índole eminentemente comercial están siempre bien dispuestas a obtener sus ganancias aprovechándose de la bienamada costumbre de agitar la banderita.

Sin embargo, las manifestaciones de lealtad nacional, al igual que las de unidad, siguen el modelo de la multitud –un estilo de comportamiento individual copiado a escala masiva– más que el comportamiento coordinado propio de las comunidades estables y estrechamente cohesionadas, o una conducta que conduce a la fusión de un "todo mayor que la suma de sus partes", un todo por el cual cada parte está dispuesta a sacrificarse, y lista para hacerlo. Además, las manifestaciones de ese tipo tienden a adquirir un carácter carnavalesco. Como todo carnaval, sirven como válvulas de seguridad para descargar la tensión emocional acumulada, pero más allá de eso tienen una vida breve y difícilmente alcanzan a incidir sobre la vida cotidiana: ponen de manifiesto, si es que llegan a hacerlo, el papel cada vez más reducido de los sentimientos patrióticos en las actividades "normales" de la vida diaria, incluyendo la consabida reproducción del orden rutinario.

En la vida cotidiana, la nación que coincide con el Estado es sólo una entre las muchas que conforman un amplio conjunto de comunidades imaginadas que compiten por la adhesión de los sujetos y por constituir un foco de emociones comunitarias. La composición del conjunto varía con el tiempo, y los frentes de batalla que se generan entre los adversarios cambian de

ubicación constantemente. Cualquiera sea la preeminencia que un compromiso emocional en particular pueda alcanzar sobre sus competidores, éste rara vez es de carácter absoluto, y nada le garantiza que habrá de durar lo suficiente como para completar el objetivo que esa apelación a la emotividad había pretendido vehiculizar. Como regla, todo compromiso trae de fábrica una caja de herramientas que permite su desactivación, incluso si en la apoteosis del estallido emocional la rotura del compromiso parecía inconcebible. La economía de las lealtades políticas fundadas en la emotividad presenta todos los rasgos que para Richard Rorty definen la política de "campaña" en tanto opuesta a la de "movimiento". En la escala jerárquica determinada colectiva o individualmente en base a las lealtades políticas, las distintas "comunidades imaginadas" (o postuladas, o fijadas)[5] pueden subir o bajar de puesto, e incluso desaparecer por completo de la lista, de un momento a otro de sus vidas, las que se desarrollan como una sucesión de episodios relativamente independientes.

El aspecto de este permanente "juego de la silla" de las lealtades políticas que resulta más pertinente al tema que nos ocupa es la pérdida, cada vez más evidente –y quizás irrecuperable–, de la posición privilegiada (e *irrebatiblemente* superior) que el Estado-nación ocupaba efectivamente, o cuya ocupación se arrogaba. El Estado, despojado de gran parte de su soberanía, que alguna vez había sido completa, "total", ha esgrimido argumentos del tipo de "no tenemos alternativa" como fundamentos de acción mucho más a menudo de lo que ha ejercido la libre selección de las políticas a seguir; movido por fuerzas exteriores y no por las preferencias democráticamente expresadas de sus propios ciudadanos, ha perdido la mayor parte del atractivo que presentaba en el pasado en calidad de ámbito para la inversión segura y provechosa.

El nacionalismo en su forma moderna habría sido impensable si no se hubiera creído en la apuesta del Estado moderno por la soberanía total, y difícilmente pueda sobrevivir tras el derrumbe de esa apuesta, o su retirada del juego. Hoy en día, rara vez se vuelve a hacer una apuesta como ésa, y con menos frecuencia aún se confía fervorosamente en sus resultados; de hecho, si es que llega a formulársela, suena como una mera arenga, un intento desesperado, aunque escaso en entusiasmo, por desempolvar de la memoria viejos recuerdos, con la esperanza de recuperar antes su capacidad de inspiración que

[5] Véase el capítulo "Comunidad", en mi libro *Liquid Modernity*, ob. cit.

una carta de intenciones, y de ninguna manera un llamado a la acción efectiva o una incitación a la batalla.

Suele argumentarse que la decadencia del Estado-nación particularmente el inminente divorcio entre el Estado y la nación, instancia que ninguno de los cónyuges puede estar seguro de sobrevivir– constituye un fenómeno local, confinado a un lugar del mundo cómodo y lejano, hastiado y adormecido por la seguridad, genuina o supuesta, que se consideró que se cimentaría sólidamente en su poderío económico y su superioridad militar. En el resto del mundo –así cuenta la historia–, la turbulenta era de la construcción de la nación secundada por el Estado sigue su curso. Así, es un hecho reciente que en tierras lejanas (no "occidentales", o no lo suficientemente "occidentalizadas"; detenidas o demoradas en el camino hacia el estilo de vida "occidental") estén naciendo nacionalismos que se preparan para seguir los movimientos realizados por "Occidente" en el pasado. Sin embargo, los fundamentos de esta argumentación son endebles, por lo que puede cuestionársela en una serie de puntos.

Para empezar, cualquier similitud entre las cruzadas culturales emprendidas por los Estados modernos en sus inicios y las guerras entre tribus, los asesinatos masivos y los rebrotes de purificación étnica de la actualidad es puramente fortuita. O quizás no sea accidental en absoluto: después de todo, el hecho de acudir a un vocabulario ortodoxo para dar cuenta de acciones heterodoxas, o de explicar un fenómeno fuera de lo común y esencialmente distinto como la repetición de precedentes que resultan familiares a pesar de ser quizás irrelevantes, es una tendencia ampliamente difundida y difícil de desarraigar. Por ende, puede que no sea accidental, pero es equívoca de un modo u otro. Puede que las guerras entre tribus tengan un aire similar al de las primeras manifestaciones de los incipientes nacionalismos europeos, pero son, sobre todo, una prueba fehaciente del fracaso del experimento del Estado-nación. Son productos de la podredumbre: las flores tribales brotan y florecen en la tumba del Estado-nación.

El Estado-nación era el grandioso sueño de una nación fundida con el sistema de gobierno: los intereses comunes disueltos en éste e indistinguibles de aquél en una única entidad, una *raison d'état*. Como la supervivencia de la nación coincidía punto por punto con el poder obstinado e inexpugnable del Estado, el amor a la nación se manifestó en su forma más acabada en la observancia meticulosa de la ley del país y en la fidelidad en el servicio de todo lo que se presentara como interés del Estado y fuera reconocido como tal. El

Estado podía reclamar para sí la lealtad indivisa de sus ciudadanos, pasando por sobre cualquier otro interés: si se los veía desde la perspectiva de la totalidad soberana del Estado, se trataba de meros "particularismos". No debía asignárseles importancia a las peculiaridades culturales, las desavenencias religiosas, las idiosincrasias lingüísticas, o a cualquier otra discrepancia de creencias o preferencias. Sobre todas las cosas, éstas no debían interferir con la inquebrantable lealtad al Estado, común a todos. En caso de conflicto, las prioridades eran claras, y era el deber de cada uno actuar en consecuencia.

Ese modelo de Estado-nación estaba destinado a seguir siendo, como de hecho era, un "proyecto inconcluso", aun en sus años dorados. Por lo general, la mayor parte de las naciones eran coaliciones frágiles entre formas de vida sólo parcialmente compatibles. La presión por la asimilación y las cruzadas culturales eran componentes indispensables del proceso de construcción de la nación, pero rara vez alcanzaban la unanimidad basada en la uniformidad que constituía su objetivo. La unidad conseguida difícilmente era infalible e inmune a las fuerzas centrífugas, y se consideraba que su perpetuidad nunca podría asegurarse a ciencia cierta. Según el famoso recordatorio acuñado por Ernest Renan, la nación era "un plebiscito a diario". Generalmente, los esfuerzos de los ciudadanos por poner su nacionalidad por sobre todos los otros valores y lealtades políticas no solían considerarse lo suficientemente fervientes e incondicionales. El principio contenido en la frase "es mi país, bueno o malo" debía inculcarse incansablemente a los sujetos, como de hecho lo fue; y sin embargo, nunca logró gozar de la aprobación universal que se esperaba de él. Y sin embargo, lo que sostenía la unidad de la nación en las buenas y en las malas, guiándola en las difíciles curvas que se sucedían en el camino, era la fuerza incansable del Estado soberano, que era la única capaz de asegurar –al menos en principio si no en la práctica– tanto la seguridad como el bienestar, y de resolver los conflictos en la medida en que se fueran presentando. El matrimonio entre el Estado y la nación (en tanto era la mayor, más poderosa, duradera y densamente institucionalizada de las encarnaciones modernas de la *communitas* y la *societas* de Victor Turner) podía ser en muchos casos, particularmente en períodos de seducción, o en el transcurso de una prolongada luna de miel, una unión fundada en el amor (para ser más precisos, en el "amor confluente" de Anthony Giddens, una atracción mutua basada en la promesa anticipada de satisfacción); sin embargo, la conveniencia cimentaba esta unión con una solidez muy superior a la que el amor, caprichoso según propia confesión, jamás podría ofrecer.

Las nuevas "comunidades imaginarias" se forman contra el Estado, su territorialidad, sus pretensiones de soberanía total, y su tendencia intrínseca a trazar y fortificar fronteras y a obstruir o detener la circulación entre ellas. Se sitúan en el mismo espacio extraterritorial en el que el poder ha comenzado a fluir al caer de las manos cada vez más débiles del Estado. Ponen su empeño en la batalla en curso contra los límites impuestos por el Estado y el derecho a separarse territorialmente que éste se ha arrogado desde siempre. En un nivel simbólico, es extremadamente relevante que la fuerza terrorista que tomó en sus manos la tarea de poner en evidencia los límites de la autosuficiencia e invulnerabilidad del Estado más autosuficiente y menos vulnerable del mundo actuara desde un territorio que hace mucho tiempo ha dejado de ser un Estado y se ha convertido en la encarnación del vacío en el que flota el poder global. Igualmente simbólica es la ineptitud de la respuesta que confunde esa nueva variedad de violencia global, con sus nuevos objetivos e intereses globales, con el conflicto interestatal de antaño, y que reduce la "guerra contra el terrorismo" a bombardear hasta hacer desaparecer a los ya desaparecidos "Estados canallas".

Tras haber despojado al Estado de buena parte de los poderes que detentaba en el pasado, la globalización colocó un gran signo de interrogación en el casillero de los beneficios que los cónyuges podrían obtener aún de su "matrimonio por conveniencia". Hoy se ha vuelto mucho menos claro que en el pasado, y ciertamente ha dejado de ser evidente a primera vista, qué es lo que podría ganar una comunidad imaginada (esto es, más allá del disfraz simbólico de la identidad nítidamente propia, que podría obtenerse de muchos otros modos alternativos) de una unión en la salud y en la enfermedad, hasta que la muerte los separe, con una única unidad política, y solamente con ella. "Conectarse" en una red de fuerzas globales puede constituir una apuesta riesgosa, pero a la vez más promisoria, al ofrecer más oportunidades y mayor margen de maniobra.

En un mundo de coaliciones fluidas y provisorias (gobernadas, como propuso Paul Virilio, por la "estética de la desaparición"), los compromisos duraderos e irrompibles envueltos en una densa red de instituciones presagian, antes que seguridad, un destino incierto. Esto mismo se aplica a todas las uniones, ya que la volatilidad endémica de los compromisos transforma a la conveniencia que las cohesiona en algo frágil y provisorio. Sin embargo, hay una razón en especial que ha hecho que la unión ortodoxa entre el Estado y la nación perdiera gran parte de su pasado atractivo.

Al "delegar" muchas de sus funciones más exigentes (las económicas y culturales, y cada vez más también las sociales y biopolíticas) a las fuerzas "desreguladas" del mercado, el Estado puede hacer un uso muy limitado y apenas ocasional del enorme potencial de movilización por el que las naciones solían ser una compañía bienvenida, y por cierto indispensable, del Estado que luchaba por legitimarse. La mayoría de las funciones restantes son llevadas a cabo por unidades profesionales especialmente escogidas, que operan en la seguridad que les proveen la restricción del acceso y el secreto oficial. La conscripción masiva y su correlato necesario, la movilización de las emociones populares, están definitivamente perimidas.

Por otra parte, la escuálida soberanía y los menguantes poderes del Estado con el que había desarrollado en el pasado una "relación especial" privan a la identidad nacional de la posición de privilegio que tenía entre las comunidades imaginadas y que podía servir de punto de encuentro para intereses difusos y diversos, y como espacio para que se condensaran y dieran lugar a fuerzas políticas. En lo que concierne a la solidez de los cimientos de las instituciones, la ventaja de la nación sobre sus alternativas potenciales, como las etnias, o comunidades imaginadas tejidas a partir de diferencias religiosas, lingüísticas, culturales, territoriales o genéricas, se ha reducido considerablemente.

Como consecuencia de todo esto, la sociología –en gran medida como la sociedad, por tanto tiempo su objeto– se encontró, aunque por diferentes motivos, ante una paradoja: ***había perdido su objeto natural(izado) junto con el cliente que le era propio de manera manifiesta.*** En el momento en que el Estado abandonó su pretensión de monopolizar la coerción legítima, y la coerción administrada por él perdió su puesto de privilegio entre los muchos tipos de coerción (con grados variables, pero por definición discutibles, de legitimidad) que operan en dos campos de batalla separados pero mutuamente dependientes –como son el ciberespacio y las políticas de vida–, la identificación de la "sociedad" con el Estado-nación perdió buena parte del carácter manifiesto que había presentado en el pasado. Lo mismo ocurrió, de hecho, con la identificación de la "sociedad" con cualquier tipo de conjunto o grupo de "estructuras" complejo aunque coherente. Hoy en día, se requiere de un gran esfuerzo de imaginación para pensar una "realidad social" administrada y conducida por agencias corpóreas, de existencia tangible, o bien por sus réplicas fantasmales, como los "síndromes de valor" o el "ethos de la cultura". El trazado de los límites de las "totalidades" autosuficientes y auto-

generadas que permitiría postular la existencia de esas estructuras desafía hoy la imaginación.

El mundo está agotado.

Cualquier similitud con la conocida expresión "localidades agotadas" es puramente fortuita, una ficción que la sintaxis insinúa. Cuando uno ve un letrero como ése en la taquilla de un cine o un teatro, sabe inmediatamente que ya no queda espacio disponible, aquí, en este edificio, y esta noche; y que debe cambiar sus planes para la velada. Estas "localidades agotadas" son, sin embargo, sólo *un pequeño espacio entre muchos otros.* Y en el momento en el que lee el cartel, uno está parado fuera de esa misma localidad agotada. Hay otros edificios a los que uno puede ir; y si uno insiste en ingresar en esa "localidad", es de hecho probable que en otro momento pueda hacerlo.

Sin embargo, esto no resulta así en un "mundo agotado", por la simple razón de que *il n'y a pas hors du monde...* [no hay un afuera del mundo], no hay un "afuera", ni una vía de escape, ni sitio para refugiarse, ni espacio para aislarse y ocultarse. No hay ningún lugar en el que pueda afirmarse con un mínimo de certeza que uno se encuentra *chez soi* [en su casa], que es libre de vivir a su manera y perseguir sus propias metas, y de no prestar atención al resto de las cosas a causa de su irrelevancia. La era que comenzó con la construcción de la Muralla China y la de Adriano, y que terminó con el Muro de Berlín, está definitivamente cerrada. En este espacio planetario global ya no se puede trazar un límite tras el cual pueda uno sentirse verdadera y absolutamente a salvo. Y esto es definitivo: vale para hoy tanto como para cualquier futuro que podamos imaginarnos. Cada sitio concebible que uno ocupe en un momento dado, o el que pueda ocupar en otro, está indefectiblemente *dentro* del mundo, y destinado a permanecer en su interior para siempre, se entienda por esto último lo que se entienda. En este mundo agotado, somos todos residentes permanentes, sin otro sitio adonde ir.

Ese agotamiento se advierte desde adentro. No se trata simplemente de un nuevo producto del mercado de la información. Uno *siente* ese agotamiento, lo *vive* a diario, y se haga lo que se haga, esa experiencia del agotamiento no desaparecerá. Pobres de aquellos que olviden tenerla en cuenta, o que en su jactancia sueñen con desentenderse de ella. El despertar podría ser devastadoramente cruel, como lo fue el de la manana de un 11 de septiembre para aquellos neoyorquinos que quizás pensaban que las cosas que ocurrían "allá afuera", tras sus fronteras vigiladas, no afectaban ni podían afectar su bienes-

tar, que todos los lápices necesarios para trazar el límite entre la buena y la mala suerte podían encontrarse de este lado de la frontera y que muy pronto el escudo antimisiles más tecnológicamente avanzado sellaría completa e infaliblemente esa frontera.

La "globalización" es el término que comúnmente se utiliza para dar cuenta de esa extraña experiencia del "mundo que se agota". Al aproximarse a su límite la velocidad de transmisión (y asimismo, la de las señales activadoras) –la velocidad de la luz–, la casi instantaneidad de la sucesión de causas y efectos transforma incluso mayores distancias en puntos cercanos, y en último término, acaba con la distinción misma entre causa y efecto. A los fines prácticos, sean los que sean, nos encontramos todos muy cerca, y por cierto íntimamente, los unos de los otros.

Debido a que la globalización implica el movimiento de la velocidad hacia sus límites y la reducción de la distancia hasta hacer de ella un factor cada vez más despreciable en el cálculo de los cursos de acción, la globalización se diferencia por completo de todas las otras expansiones territoriales del pasado. En términos de Paul Virilio, "vivimos en un mundo que ya no se basa en la expansión geográfica sino en una distancia temporal que disminuye a medida que aumentan nuestras capacidades para el transporte, la transmisión y la teleacción". "El nuevo espacio es un espacio-velocidad; ha dejado de ser un espacio-tiempo".[6] Virilio sugiere que la velocidad ya no es un medio instrumental, sino un medio físico: podría decirse que la velocidad es una especie de sustancia etérea que satura el mundo, en la que cada vez más se transfiere una parte mayor de lo que sucede en el planeta, lo que adquiere en el proceso nuevas cualidades que únicamente la mediación de esa sustancia es capaz de hacer posible… e inevitable. Podría decirse que la más radical de las novedades que conllevó el espectacular aumento de velocidad de la acción a distancia no fue tanto lo repentino de la aparición como la instantaneidad de la *desaparición* (o incluso la ausencia del actor en la escena de la acción, su presencia *sous rature*, borrada: la aparición y la desaparición, por así decirlo, hechas una misma cosa). La nueva velocidad vuelve a la acción momentánea, y por ende virtualmente imposible de prevenir, así como potencialmente imposible de castigar. Y la imagen especular que nos devuelve esa impunidad de la acción es la vulnerabilidad de sus objetos, potencialmente ilimitada e irremediable.

[6] Véase John Armitage (comp.), *Virilio Live: Selected Interviews*, Sage, 2001, pp. 84, 71

Uno de los efectos quizás más trascendentes de esta nueva situación es la endémica porosidad y fragilidad de las fronteras, y la futilidad inherente de toda delimitación, o al menos su naturaleza irreparablemente provisoria y su incurable revocabilidad. Los límites son siempre tenues, frágiles y porosos; comparten, en todos los casos, la misma y novedosa facilidad para la desaparición: son borrados en el mismo instante en que se los dibuja, dejando tras de sí, como la sonrisa del gato de Cheshire, nada más que el recuerdo, igualmente volátil, de haber sido trazados. La discontinuidad geográfica ya no constituye un factor a considerar, porque el espacio-velocidad, al cubrir la totalidad de la superficie de la Tierra, acerca a todos los puntos del planeta a una misma distancia-velocidad el uno del otro, volviéndolos contiguos sin excepción.

Hace más de dos siglos (en 1784), en su libro *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Idea de una historia universal en sentido cosmopolita], Immanuel Kant formuló una profecía acerca del mundo por venir: "die volkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung", una "unificación perfecta de la especie humana a través de la ciudadanía común". Eso sería, según notó Kant, el cumplimiento de "was die Natur zur höchsten Absicht hat", del "supremo designio de la Naturaleza". Tal debía haber sido, en opinión de Kant, el designio de la Naturaleza desde un primer momento: ya que el planeta que habitamos es una *esfera*, es imposible aumentar la propia distancia sin cancelarla en último término; la superficie del planeta en el que vivimos no permite una "dispersión infinita", y a fin de cuentas todos tendremos que aprender a ser buenos vecinos por el simple hecho de que no tenemos otro sitio adonde ir. La superficie de la tierra es nuestra propiedad común, ninguno de nosotros tiene más "derecho" a ocuparla que cualquier otro miembro de la especie humana. Así, al final, en el momento en que los límites de la dispersión se hayan hecho sentir, no habrá otra opción que vivir juntos y ayudarnos mutuamente.

Finalmente ese momento parece haber llegado, ya que las reflexiones filosóficas de Kant acerca del futuro de la humanidad, que habían pasado dos siglos en silencio acumulando polvo, ignoradas por todo el mundo a excepción del puñado de expertos en las *Ideengeschichte*, súbitamente resurgen a la superficie del profundo olvido en el que estaban sumidas, saltando directamente al centro del debate político. Teorizar acerca del arte de la vida en la superficie de un planeta esférico puede haber sido alguna vez un lujo que era más conveniente permitirse lejos de las enloquecedoras multitudes, en la seguridad parroquial de la tranquila Königsberg; en la actualidad –como lo es-

tán aprendiendo en carne propia día a día los habitantes del mundo, y como tendrán que darse cuenta, a pesar de su renuencia, los políticos–, es éste el tema principal en la agenda de la supervivencia humana.

El *ancien régime* sobre el que escribió Alexis de Tocqueville en el período que siguió a la Revolución Francesa era un grupo de localidades –aldeas, municipios, parroquias– a las que la dinastía reinante no prestaba demasiada atención, ya que se abstenía de interferir en la vida de la comunidad y sus rutinas de reproducción endógena, y se involucraba solamente a la hora de quedarse con los beneficios de la producción local. Ese régimen fue reemplazado por un nuevo tipo de poder, que introdujo una ley uniforme para todos, destinada a reemplazar una variopinta colección de cargas y privilegios, que apuntaba a equilibrar las diferencias entre los usos y estándares de vida regionales, y que sobre todo interfería activamente en el rumbo de la producción y la distribución de la riqueza (que empezó a considerarse *nacional*). Podría decirse que la Revolución Francesa dio inicio a un proceso de integración de la sociedad en un nivel supralocal ciertamente nuevo: el del Estado, que detentaba, o luchaba por detentar, un poder "cuyo alcance llegara allí donde los antiguos poderes no habían podido ni querido llegar"; un proceso que requirió al menos un siglo en Europa, y un siglo más en otros continentes.

Los gobiernos de la Revolución Francesa actuaron para hacerle frente a la incapacidad de las municipalidades, corporaciones profesionales y otras formas de gobierno local a la hora de contener y controlar las poderosas fuerzas económicas que se alzaban por encima del nivel local y operaban más allá de su control, por cierto el único control que podía implementarse. Los empresarios de la época despotricaban contra las "estúpidas restricciones locales" que entorpecían la iniciativa económica y detenían el progreso, del mismo modo en que hoy en día las multinacionales se quejan de los intentos nacionales "económicamente absurdos" de vigilar, monitorear y corregir la actividad económica en el territorio nacional. Para expresar su insatisfacción, empleaban un vocabulario asombrosamente similar al que hoy se conoce también a partir de los escritos y discursos de los profetas e impulsores de la emancipación de las fuerzas económicas globales "que sustentan el progreso" de la "parroquialidad retrógrada" de los Estados-nación...

Igual que en ese entonces, las actuales instituciones de control democrático, político y ético, confinadas territorialmente y ligadas al suelo como lo están, no pueden hacerle frente a la extraterritorialidad y el libre flujo de las

finanzas, el capital y el comercio. Igual que en ese entonces, el objetivo actual consiste en crear y dar arraigo a unas instituciones de acción política efectiva que puedan rivalizar con las dimensiones y el poderío de las fuerzas económicas ya arraigadas a nivel global, y someterlas a escrutinio político y a supervisión ética. La alternativa es la continuidad –y la profundización consiguiente– de los efectos desastrosos de las excesivas libertades del capital, la creciente inequidad y polarización del planeta, la destrucción masiva de culturas y modos de vida, el empobrecimiento de tierras y poblaciones completas, el rebrote del espíritu tribal con sus consabidas consecuencias: el asesinato y a menudo el genocidio.

El hecho concreto es que en el planeta que compartimos existen a la vez muchas maneras diferentes de ser humanos, y todavía hay más que siguen surgiendo de las "guerras de reconocimiento" que sólo pueden esperarse de la "frontera planetaria" en que se ha convertido el "espacio de flujos" global. A menos que pretendamos exterminar por completo a los infieles, y que efectivamente seamos capaces de hacerlo, es bien poco lo que podemos hacer para modificar esta situación. Al menos a corto plazo... No hay manera de cortar camino, ni una salida rápida para las incomodidades que produce la pluralidad de voces y el choque entre los distintos modelos de lo que significa una buena vida.

En el largo plazo, la cuestión es por completo diferente. En este mundo globalizado que nos ha tocado, vivimos más cerca que nunca el uno del otro. Compartimos más aspectos de nuestras vidas que nunca. Más que nunca, hoy tenemos la oportunidad de aprender y saber más acerca de las costumbres y preferencias de cada uno. Y como nuestras armas se vuelven cada vez más mortíferas, y ya han alcanzado la capacidad de destruir el mismo planeta, junto con los hogares de quienes inventan, producen, comercializan y hacen uso de esas armas, hay más razones que nunca para que todo el mundo ponga el diálogo por sobre la lucha. Aprovechemos esta posibilidad única; tengo la esperanza de que después de mucho probar y equivocarnos la aprovecharemos, una vez que finalmente hayamos comprendido, o nos veamos forzados a comprender, por el efecto bumerán de nuestra propia ignorancia, que no hay sustituto aceptable para el diálogo.

Sin embargo, para entablar un diálogo como ése, es necesario que todos nos sintamos seguros, que se reconozca nuestra dignidad y se respete nuestra forma de vivir, y que se cuiden estas formas activamente y se les brinde toda la atención que se merecen. Sobre todo, es necesario que sintamos que

todos tenemos las mismas oportunidades en la vida y la misma posibilidad de disfrutar los frutos de nuestros logros comunes. La mayor parte de estas condiciones está ausente, o se sospecha que lo están, en el "nuevo desorden mundial" que surge del proceso unívoco, "desregulado", de la globalización. Por eso es que el recurso de la violencia resulta más tentador que la negociación; es más conveniente librar interminables "guerras de reconocimiento" para comprobar cuán lejos se puede hacer retroceder al adversario, cuánto se puede lograr que éste resigne. Los contextos fluidos, como todo líquido, no conservan una misma forma por demasiado tiempo; y muchos se ven tentados de averiguar cuánto son capaces de hacer para darles una forma nueva en su propio interés. Atemorizar al "adversario" haciendo gala de la superioridad de las propias fuerzas, o al menos de su capacidad de daño, sigue pareciéndole a muchos, y por cierto con razones comprensibles, la mejor forma de lograr ese objetivo.

Tarde o temprano, ante la evidencia diaria de nuestra dependencia mutua, tendremos que darnos cuenta de que nadie puede reclamar su propiedad indivisible sobre el planeta, ni sobre parte alguna de éste. En vista de esa dependencia mutua, *la "solidaridad de los destinos" no depende de nuestra voluntad.* Lo que sí está en nuestras manos es decidir si nuestro destino común acabará en la mutua destrucción o generará solidaridad de pareceres, propósitos y acciones. Más allá de nuestras diversas creencias religiosas o políticas, a menudo tan distintas, y a veces encarnizadamente enfrentadas, todos deseamos vivir con dignidad y sin miedo, que no nos humillen, y que se nos permita buscar la felicidad. Esto constituye un terreno común lo suficientemente firme y amplio sobre el cual comenzar a construir la solidaridad de acción y concepción.

El reforjado de la solidaridad de los destinos en la solidaridad de propósito y acción es uno de esos casos en los que la sentencia de que "no hay otra alternativa", de la que tan a menudo suele abusarse en otros casos, puede ser pronunciada con toda legitimidad. O bien extraemos las conclusiones adecuadas de nuestra mutua dependencia global y disponemos de ellas en beneficio de todos, o ésta se convertirá, con nuestra complicidad abierta o tácita, en una catástrofe tras la cual pocos de nosotros quedaremos en pie, si es que alguno queda, para ponderar las virtudes y los defectos de alguno de los modos de vida en conflicto, o para discrepar con respecto a las diferencias entre civilización y barbarie. *Tertium, non datur*, es así de simple. La opción, como advirtiera ya Hannah Arendt hace cuarenta años, es entre la solidaridad de la

humanidad común y la solidaridad de la mutua destrucción. Ningún ejercicio retórico o de clasificación podrá quitar de en medio esa opción.

En este planeta, todos dependemos el uno del otro, y nada de lo que hagamos o dejemos de hacer es ajeno al destino de los demás. Desde el punto de vista ético, eso nos hace a todos responsables por cada uno de nosotros. La responsabilidad "está ahí", firmemente colocada en su lugar por la red de interdependencia global, reconozcamos o no su presencia, la asumamos o no. Cada vez que negamos su presencia, minimizamos su importancia práctica, o simplemente pedimos que no nos molesten, mientras alegamos nuestra impotencia, estamos asumiendo la actitud del "transeúnte": gente que ve el mal, oye el mal (como todos hoy en día, y en "tiempo real", por cortesía de Internet y las redes televisivas mundiales), y a veces dice el mal,* pero no hace nada, o no lo suficiente, para detenerlo, coartarlo o frustrarlo. Pero en la nueva frontera que el planeta constituye en su totalidad, el mal –cualquier forma que éste asuma, donde quiera que surja, y sea quien sea su víctima directa o "circunstancial"– nos afecta a todos. Un mundo global es un lugar en el que, por una vez, *el desideratum de la responsabilidad moral y los intereses de la supervivencia coinciden y se funden.* La globalización es, entre otras cosas (y quizás, más que ninguna), *un desafío ético.*

Quedar atrapado en el papel de transeúnte no es algo precisamente placentero. Los escrúpulos morales son razón suficiente para atormentarse. Pero en los momentos, cada vez más frecuentes, en los que nuestra dependencia mutua y nuestra fragilidad y vulnerabilidad universales invaden de una manera espectacularmente espantosa la conciencia de todos y cada uno de nosotros, se agrega otra agonía: la de la conciencia, humillante y enojosa, de la impotencia. No sólo la gente común y corriente, abiertamente relegada a la atención de sus propios problemas privados y debidamente enfrascada en sus preocupaciones también privadas, sino también quienes desempeñan altos cargos y ocupan las primeras planas, los líderes y expertos que deben ocuparse de los asuntos públicos, y de velar por el bienestar y la seguridad comunes, encuentran que no estaban preparados y se muestran confundidos ante lo que les ha tocado enfrentar. Parecen andar a tientas en la oscuridad, como el res-

* Se alude aquí a la sentencia que acompaña la célebre imagen de los tres monos que se tapan con las manos los ojos, las orejas y la boca respectivamente, y que reza "see no evil, hear no evil, speak no evil" ["no veas el mal, no oigas el mal, no digas el mal"]. *(N. de T.)*

to de la población, topándose con que todas las rutinas en las que solían confiarse resultan especialmente inadecuadas para unas condiciones que cambian constantemente, y buscando desesperadamente estratagemas nuevas, y más efectivas que las anteriores, sólo para descubrir que los efectos de éstas quedan muy lejos de las expectativas previstas o prometidas. De éstos, los más lúcidos se abstienen por completo de prometer soluciones rápidas e infalibles, admitiendo de esa manera que "allá arriba", igual que "aquí abajo", no existe nada que pueda hacer frente a la enormidad de los peligros o resistirlos; que como todos nosotros, ellos también han quedado atrapados en el papel de transeúntes, y que las capacidades que poseen, las estrategias que diseñan y los recursos de los que disponen no les bastan para quitarlos de esa posición y elevarlos al grado de actores decididos y efectivos.

Esa agonía de la impotencia personal, aumentada y multiplicada por el espectáculo que brinda la incapacidad de la cúpula, se deriva en último término del descubrimiento y la creciente certeza de que nuestra capacidad para actuar (tanto colectiva como individual) no está al nivel de la nueva interdependencia y vulnerabilidad planetarias de la especie humana. En la frontera que abarca el planeta y que se desparrama sobre el "territorio extraterritorial" del "espacio de flujos" –muy por sobre el mundo familiar de la ley de la tierra y de la policía, que supuestamente debía velar por la observancia de esa ley–, *cualquier cosa puede suceder, pero no hay nada que hacer*; al menos no si se pretende estar en alguna medida seguro de uno mismo y de los resultados. La otra cara de la difícil situación del transeúnte es la horrorosa sensación de un mundo que no es controlado por nadie, y que por lo que uno puede ver, ni siquiera puede ser controlado: ni la providencia divina, ni la astucia de la razón, ni una mano invisible pueden inyectar lógica en el sinsentido aparente, ni asegurar un final feliz para la sucesión de catástrofes que parecen no tener fin; no existen hombres sabios que estén dispuestos (o de hecho puedan hacerlo) a tomar el timón con sus propias manos, y a hacer que los acontecimientos sigan un curso más agradable, y por sobre todo, más predecible. La reacción instintiva sería intentar huir de la jungla impenetrable de este mundo "sin amos" para refugiarse en el mundo mucho más acogedor de los administradores –quienes más allá de su severidad, son resueltos y "conocen su trabajo" y el poder cifrado en la soberanía territorial que éstos detentan tras sus fronteras aparentemente impermeables. O ir más lejos aún, aventurándose en el mundo de las multitudes cuasi comunitarias, seguras en la rutinaria creencia en sus dogmas y en su observancia inapelable. Pero el camino de re-

greso está cortado: *no hay soluciones locales para problemas globales*, por más tentadora que parezca esa perspectiva. A la vez, no existe tal futuro soportable al que podría llevarnos tal o cual estrategia de escape.

Hace casi dos siglos, en medio de la primera gran secesión, y desde el interior del territorio de frontera que ésta produjo, Karl Marx calificó de "utópicos" a quienes abogaban por una sociedad más justa y equitativa porque pretendían lograr su propósito deteniendo el avance del capitalismo y haciéndolo volver sobre sus propios pasos hasta su punto de partida: el mundo premoderno de las haciendas y los talleres familiares. Marx insistió en que no había vuelta atrás; y al menos en ese punto, la historia demostró que no se equivocaba. Hoy, cualquiera sea el tipo de justicia y equidad que conserve alguna chance de arraigarse en la realidad social, es necesario, como lo era en aquel momento, que el punto de partida se fije allí donde han llevado a la humanidad las irreversibles transformaciones sufridas. Esto es algo que debe recordarse al contemplar las opciones endémicas a la segunda secesión.

En este juego, retirarse de la globalización de la dependencia humana, del alcance global de la tecnología humana y de sus actividades económicas no es una respuesta posible. Sacar del mazo un naipe con la respuesta "forme un círculo con las carretas" o "vuelva a las tolderías tribales (nacionales, comunitarias)" no será de utilidad alguna. La pregunta no es cómo revertir el curso del río de la historia, sino más bien cómo combatir la miseria humana que contamina sus aguas, y cómo reconducir su curso para lograr una distribución más equitativa de los beneficios que arrastra.

Hay, asimismo, otro punto que es importante recordar. Cualquiera sea la forma que adopte el control global postulado sobre las fuerzas globales, difícilmente pueda ser una réplica a escala de las instituciones democráticas desarrolladas en los dos primeros siglos de la historia moderna. Esas instituciones democráticas fueron cortadas a la medida del Estado-nación –en ese entonces la "totalidad social" más amplia y abarcadora– y son especialmente inadecuadas para expandirlas y darles un volumen global. Permítasenos recordar que el incipiente Estado-nación tampoco era una extensión de mecanismos comunitarios. Por el contrario, era el producto final de modos radicalmente nuevos de unión humana y de nuevas formas de solidaridad social. Tampoco era producto de un consenso alcanzado tras arduas negociaciones entre las comunidades locales. El Estado-nación, que finalmente proporcionó la tan buscada respuesta a los interrogantes que la "primera separación" había planteado, hizo que esa respuesta funcionara *a pesar de* la oposición de los acérrimos de-

fensores de las tradiciones comunitarias, y a través de una *mayor erosión* de las soberanías locales (a las que burlonamente se llamó "parroquiales") que ya se encontraban en proceso de reducción y adelgazamiento.

Una respuesta efectiva a la globalización sólo puede ser global. Y el destino de esa respuesta global depende del surgimiento y el arraigo de una escena política global (en tanto distinta a la "internacional", o para ser más precisos, interestatal). Es esa escena lo que hoy en día falta, de modo notable. Los participantes globales existentes, por razones obvias, son particularmente reacios a construirla. Sus pretendidos adversarios, quienes buscan valerse del arte de la diplomacia interestatal, históricamente laureado pero crecientemente inefectivo, parecen carecer de la habilidad necesaria y de los recursos indispensables. Se necesitan fuerzas realmente nuevas para restablecer y vigorizar un foro de discusión verdaderamente global que se adecue a la era de la globalización; y esas fuerzas podrán ejercerse solamente pasando por sobre *ambas* clases de participantes.

Ésta parece ser la única certeza; todo el resto sería cuestión de nuestra común inventiva y de nuestra práctica política basada en el ensayo y el error. Como nos recuerda incansablemente Reinhard Kosseleck, el tipo de resolución que surgió de la larga lucha por domar las fuerzas que, libres de sus ataduras, corrían desbocadas, no era solamente impredecible, sino más bien impensable, porque faltaban los conceptos adecuados. Quienes suben a una montaña por un desfiladero no tienen idea de lo que hay del otro lado de la ladera hasta que no llegan a la cima; no pueden siquiera aventurarse a adelantar una descripción plausible del paisaje que se ve del otro lado. En medio de la primera secesión, fueron muy pocos los pensadores, si es que alguno fue capaz de hacerlo, que pudieron vislumbrar la forma que habría de adoptar en último término la operación de reparación de los daños. De lo que sí estaban seguros era de que el imperativo primordial de su época se cifraba en una operación de ese tenor. Y todos estamos en deuda con ellos por haberlo advertido.

De modo que la cúpula de la totalidad imaginada o postulada, a la que se hacía referencia en el siglo pasado cada vez que los sociólogos utilizaban el concepto de "sociedad", ha sido derribada o ha caído por su propio peso. Como resultado, el referente tradicional del concepto ha perdido sus límites claramente (institucionalmente) trazados. Por más que se lo haya trazado con generosidad, y por más amplia y rica en recursos que pudiera ser la porción del planeta que originariamente circunscribía, ningún límite contiene hoy en día

la "totalidad" capaz de autoabastecerse y autoperpetuarse que, según se pensaba, sería la clase de sociedad constituida por medio del relato sociológico. Pero ni la población del planeta tomada como un todo ni el planeta mismo se parecen a esa "totalidad". A lo sumo, podemos decir que hay algo que es global en cuanto a su volumen, pero que se corresponde a veces más y a veces menos con la idea sociológica de la "sociedad", que está aún en un *statu nascendi*, y en un estadio muy preliminar de ese "devenir" de carácter transitorio y manifiestamente abierto. En un resumen conciso de la situación del presente, Constantin von Barloewen propone que la globalización de la comunicación y las finanzas va por ende de la mano con la "fragmentación política y la balcanización" y con la "rápida perdida de la soberanía" de los Estados-nación "como resultado de la virtualización de la economía mundial", mientras que la homogeneización y la diferenciación corren paralelamente.[7]

La cúpula cayó, es cierto; pero lo mismo ocurrió con los cimientos, y por razones estrechamente relacionadas. El terreno sobre el que se asentaba el Estado-nación, reblandecido, debilitado, y cada vez más poroso, ya no brinda el sostén que solía proporcionar. Con gozoso abandono, el Estado se deshace de sus ambiciones pasadas, y cede las funciones que alguna vez había guardado celosamente contra los competidores existentes o aún por surgir. La "desregulación" es el lema, la "flexibilidad" (léase: no a los compromisos a largo plazo) el eslogan, y el "recorte del gasto público" la sustancia de la vocación del Estado. La tentadora imagen de la "buena sociedad" que se esperaba que el Estado construyera, y que se prometía que éste construiría, se ha esfumado. La responsabilidad de hacer feliz la vida ha pasado de las oficinas estatales a los innumerables escritorios y dormitorios privados. *Aquellas tareas que alguna vez habían sido declaradas a cargo de la Política Estatal moderna (con invariable "P" mayúscula) han caído bajo la jurisdicción de las políticas de vida.* Incluso, de modo más incongruente aún que la búsqueda de soluciones locales a problemas globalmente generados, se alienta la búsqueda de soluciones biográficas a problemas de origen social, y se espera que éstas sean encontradas.

Abandonada por la política estatal, la escena pública cae fácilmente en las garras de la política de vida individual. La nueva escena pública, operada electrónicamente, sirve como espejo de aumento, en el que las políticas de vida, exageradamente ensanchadas por sobre sus proporciones naturales, ocupan el

[7] Constantin von Barloewen, "La culture, facteur de la Realpolitik", en: *Le Monde Diplomatique*, noviembre de 2001, p. 22.

marco completo, dejando el resto del cuadro fuera del campo visual. La búsqueda de la felicidad y de una vida significativa se ha vuelto la principal preocupación de las políticas de vida, abandonando la construcción de un *futuro mejor* por la búsqueda febril de un *presente diferente*, una búsqueda que nunca se detiene, y que dura tanto como la sucesión de momentos presentes que buscan con desesperación esa diferencia.

La primera parte de este libro está dedicada a la exploración del nuevo "espacio-velocidad" que espera, hasta el momento con éxito dispar, el advenimiento de la incipiente política global. La segunda parte se ocupa del ámbito en el que las políticas de vida, con suerte igualmente dispar, se desarrollan. En el transcurso del libro, se hace presente un tercer protagonista, por cierto prominente, aunque en gran medida por su ausencia: se trata del vacío que se extiende entre ambos espacios. De hecho, este vacío es el que dejó la "desaparición" de ese mismo espacio en el que la sociología, el fiel compañero, el consejero por propia iniciativa, el cronista escrupuloso y el voluble narrador de la modernidad en su fase "sólida", concentraba su atención, y en el cual por casi dos siglos depositó sus esperanzas de un mundo mejor, un mundo más adecuado para la vida humana. En este agujero negro, las ambiciones y los intereses propios de la sociología –"sólido-moderna" según el patrón de su objeto de estudio y práctica– se han hundido y esfumado.

Sin embargo, esto no significa que la sociología haya llegado al fin del camino y alcanzado el momento de retirarse. Desde el inicio de la era moderna, la sociología ató su destino a la autoafirmación de la humanidad. Actualmente, esa perspectiva sigue siendo tan lejana como lo era en un comienzo, a pesar de que en aquella vertiginosa época, la distancia entre las decisiones y su cumplimiento parecía ser menor que hoy, y quedaba aún por aprender la lección de que el horizonte tiende a escapar con mayor velocidad cuanto más rápido se lo persigue. Sabemos que la autoafirmación de la humanidad no es un proyecto excepcional; por el contrario, es el modo propiamente humano de ser-en-el-mundo. Esa autoafirmación crea sus propios obstáculos, cada vez más formidables en la medida que agrega sucesivos eslabones a la cadena de sus (siempre parciales) logros. Podría decirse que los obstáculos que plantea la era moderna en el umbral de su fase "líquida" son los más imponentes de todos. O quizás nos parecen tan imponentes porque recién estamos empezando a apreciar su volumen, y porque de las herramientas con las que contamos, pocas o ninguna nos sirven para hacerles frente.

La sociología tiene por lo menos dos razones para adquirir una importancia con la que las pasadas generaciones de sociólogos sólo podían permitirse soñar.

La primera es la modernidad líquida en sí misma. Los sociólogos han afirmado siempre, la mayoría de las veces contra toda evidencia, que este mundo en que habitamos está "hecho por humanos", por lo que, en principio, los humanos pueden rehacerlo. En ninguna otra época esa proposición fue más verdadera que ahora, cuando los sólidos fundidos se muestran reacios a volver a endurecerse, ofreciendo, gracias a la constante fluidez de las formas, una invitación permanente a la ingenuidad y buena voluntad humanas.

La segunda razón consiste en que el único "acuerdo" posible en este mundo agotado es la reconciliación de la humanidad con su propia e incorregible diversidad. La única posibilidad viable de llegar a un acuerdo se sostiene y recae en nuestra aceptación de que es precisamente de esa diversidad de donde deriva el poder de la humanidad para trascender los horizontes actuales y para trazarse nuevos. Y de que, cualquiera sea la forma que en último término pueda tomar ese acuerdo, llegar hasta él comporta un esfuerzo coherente por reforjar la diversidad humana que es nuestro destino común, para dar como resultado una vocación de solidaridad humana. Igual que en el pasado, la autoafirmación de la humanidad (la persistente *raison d'être* [razón de ser] de la sociología) se presenta hoy no sólo como una de las aspiraciones éticas más nobles, sino además como el *desideratum* de nuestra supervivencia; y sobre todo, como una propuesta realista contra todos los pronósticos, y como el mismísimo capítulo siguiente de la historia en desarrollo de la humanidad.

Este libro fue concebido antes como una modesta contribución a un inventario de los desafíos ante los que nos encontramos que como un portfolio de planos para construir las herramientas necesarias para enfrentar a esos desafíos. Antes de que sea posible diseñar las herramientas adecuadas, debemos saber qué formas tienen las cosas, cómo es el suelo del que brotan y bajo qué condiciones crecen. Una vez que lo sepamos, la obsolescencia de los medios con los que pretendemos responder a las preocupantes amenazas que nuestras condiciones actuales siguen generando será más ostensible, y quizás más fácil de remediar.

Primera parte
Política global

1. Tras la esquiva sociedad

Hoy, como en los tiempos de C. Wright Mills, la tarea de la imaginación sociológica consiste en una traducción simultánea y recíproca entre las esferas de lo privado y lo público: la traducción de problemas enfrentados individualmente en otros asumidos colectivamente y de manera pública; y de modo inverso, la traducción de intereses públicos en estrategias vitales de carácter individual. Desde sus comienzos, el lugar de la sociología ha sido el ágora, aquel lugar de encuentro de lo público y lo privado en el que (como una y otra vez nos recordara Cornelius Castoriadis) el *oikos* y la *ecclesia* se encuentran cara a cara, buscando el entendimiento común a través de un diálogo basado en fuertes principios, sin embargo benevolente y, por sobre todas las cosas, atento.

La materia prima procesada por la imaginación sociológica es la experiencia humana. El producto final de la imaginación sociológica, la así llamada "realidad social", se moldea con el metal obtenido a partir del mineral de hierro de la experiencia. A pesar de que las sustancias químicas involucradas en el proceso no pueden sino reflejar la composición del mineral, los contenidos del producto conservan asimismo la marca del proceso de fundición que separa la porción útil del mineral de hierro de los desechos; mientras que la forma de ese producto final depende del molde (es decir, del marco conceptual) en el que se ha vertido el metal fundido.

Es por esto que los productos derivados de la imaginación sociológica, las realidades sociales imaginadas, pueden variar en su composición y forma incluso si es una misma experiencia la que provee las materias primas del proceso. Sin embargo, no cualquier realidad social puede ser fundida y moldeada a partir de ese mineral de hierro de la experiencia humana; es de esperar que los productos contemporáneos entre sí, a pesar de sus posibles diferencias, guarden un "aire de familia" que delate su origen común. A pesar de esto, también podemos suponer que una vez que las reservas de un cierto tipo de mineral de hierro sean consumidas y se emplee por consiguiente un mine-

ral distinto en los hornos de fundición, será necesario modificar las técnicas de fundición tarde o temprano, así como cambiar los moldes utilizados.

Lo que propongo, y quisiera argumentarlo, es que las raíces de la actual reorientación de la investigación sociológica –los cambios en nuestra concepción de los productos que deben buscarse y de las técnicas más adecuadas para allanar esa búsqueda– se comprenden mejor si ubicamos su origen en el cambio fundamental que se ha producido en la experiencia común del ser-en-el-mundo.

La imaginación administrativa

El tipo de imaginación destinada a conducir al "consenso ortodoxo" (la expresión es de Anthony Giddens) predominante en la mayoría de los departamentos de sociología de las universidades hace algunas décadas fue motivada y puesta en funcionamiento por un tipo de experiencia vital que se llevó a cabo (citando a Talcott Parsons, para cambiar un poco) en el marco de un "espacio principalmente coordinado". Siguiendo la costumbre del búho de Minerva, de quien sabemos que desplegaba las alas hacia el final del día (es decir, no demasiado antes de que saliera el sol, marcando el comienzo no de otro día cualquiera sino de uno propiamente distinto), Parsons resumió la situación de la sociología presentándola como un constante esfuerzo –aunque tal vez excesivamente largo, viciado y tortuoso– destinado a develar el que se considera el mayor misterio de la existencia humana, tal como fuera señalado por primera vez por Hobbes: ¿cómo puede ser que las acciones de actores *voluntarios* no resulten en último término aleatorias, y que a partir de acciones de motivación individual se tejan *patrones* regulares y duraderos? Asimismo, como si hubiera seguido la máxima enunciada por Karl Marx de que "la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono", Parsons rearticuló la historia de la sociología como un largo peregrinaje hacia un destino predeterminado, concretamente el "sistema" por él descubierto en su búsqueda desesperada de una respuesta definitiva para el dilema hobbesiano. Se trataba de un "sistema" apoyado en dos firmes pilares: uno de ellos (la "estructura") sujetaba a los actores en su exterioridad y ponía límites a sus libertades; el otro (la "cultura") se dirigía a su interior, ese lugar en el que los deseos y propósitos son sembrados e incubados, hasta modelar el libre albedrío para que la sujeción más férrea presente la acogedora apariencia de un abrazo cálido.

Parsons le atribuyó un propósito a ese "sistema", que consistía en la propia supervivencia: mantenerse vivo por el mayor período de tiempo posible sufriendo el menor grado de cambio posible. Cualesquiera fueran los intereses que pudiera mostrar, el sistema siempre apuntaba en primer lugar a mantener su propia estabilidad a lo largo del tiempo. Por esta razón, "mantenía su patrón", al desarmar y neutralizar las tensiones que lo amenazaban. Todo lo que sirviera a esta tarea, cualquier cosa que ayudara a preservar el statu quo y a garantizar su inmunidad ante fuerzas disruptivas o marginales era "funcional"; cualquier elemento que contraviniera la administración del sistema o ejerciera presión exigiendo cambios, y agregase así tensión al sistema, se consideraba "disfuncional". Podía decirse que el sistema gozaba de buena salud (definida por Parsons como un "equilibrio" homeostático) si y sólo si era capaz de cultivar con éxito la primera categoría de atributos y de mantener a raya a la segunda. La estructura y la cultura eran los principales dispositivos en esta doble tarea. Su modo de funcionamiento era diferente, y se valían de herramientas distintas, pero coincidían en un mismo objetivo. Al complementarse en la guerra de desgaste contra lo aleatorio y lo contingente, cooperaban contra toda mutación del patrón. En ambos casos, se trataba de fuerzas esencialmente conservadoras, orientadas a mantener la estabilidad de las cosas.

Por más extraño que pueda parecernos este modelo de realidad social a quienes nos toca vivir en la fase "blanda" y no "dura", "líquida" y no "sólida" de la modernidad, lo cierto es que cuajaba bastante bien en una sociedad a la que se imaginaba según un patrón de oficina administrativa. En la fase "dura" o "sólida" de la modernidad, gran parte de la evidencia proveniente de la experiencia empujaba a la imaginación en esa dirección. La principal presión que probablemente sujetaría a los hombres y mujeres de esa sociedad sería el requisito de conformidad con ciertas normas y la observancia de las rutinas adscriptas a los roles y lugares sociales asignados. Puede que este tipo de sociedad haya tenido poco tiempo para dedicarle a las limitaciones heredadas, y que haya experimentado aún menos remordimientos a la hora de quitarlas del camino, pero al fin y al cabo estaba empeñada en construirse sus propias limitaciones "nuevas y mejoradas", y bajo ningún punto de vista se permitía tomarse a la ligera la posibilidad de un ajuste *individual* de las normas. La línea que separaba la conformidad a la norma de su desviación estaba nítidamente trazada y celosamente guardada. Si bien la tradición y la costumbre se habían devaluado como fundamentos de la autoridad, las nuevas rutinas que nacían estaban pensadas para sujetar con mayor fuerza que aquellas en des-

composición que venían a reemplazar y también para hacerlo, a diferencia de éstas, por un largo, largo tiempo. Puede que los retoños humanos, en tanto individuos, hayan sido arrancados de raíz del suelo en el que habían sido plantados durante el *ancien régime*, pero sólo para ser "transplantados" (y vaya que se buscaba el transplante) a los canteros de un jardín social diseñado mejor y más racionalmente.

La modernidad fue una respuesta a la desintegración gradual, aunque implacable y alarmante, del *ancien régime*, con su archipiélago de comunidades locales poco conectadas entre sí que se reproducían de forma endógena, y que estaban sometidas al yugo de los poderes supralocales que se caracterizaban tanto por su enorme codicia como por lo limitado de su ambición y capacidad en el orden administrativo. Se trataba, según la memorable frase de Ernest Gellner, de un "Estado dentista", especializado en la extracción por medio de la tortura. En general, las atribuciones administrativas de los príncipes se limitaban a recolectar el producto excedente, sin involucrarse en ningún momento en el proceso de producción.

La "riqueza de las naciones" –si es que aquella idea aparecía– era algo que, para los gobernantes de los Estados premodernos, podía traer sufrimiento o alegría, pero que de un modo u otro había que aceptar plácidamente tal como se aceptaban los restantes inescrutables designios de la Providencia. Sólo comenzó a considerársela una tarea que había que emprender –y por consiguiente objeto de atención, investigación, planeamiento y acción– cuando ya no se pudo confiar en la reproducción monótona de las condiciones bajo las cuales solían producirse los bienes, y sobre todo, en la solidez del orden que comenzó a llamarse "social" para contrastar con el orden divino. Como lo demostró Alexis de Tocqueville, el *ancien régime* se había derrumbado mucho antes de que los revolucionarios franceses se atrevieran a entrar donde nadie se había atrevido a hacerlo hasta el momento –o donde nadie hasta allí había creído necesario o beneficioso entrar–: la apertura de un territorio antes inexplorado que comportaba la instauración de un nuevo orden artificialmente diseñado, supervisado y administrado por su creador, el hombre, para legislar sobre los asuntos humanos, siempre tan complicados y difíciles de manejar.

La modernidad nació bajo el signo de ese orden: del orden visto como una tarea sujeta al diseño racional y a la supervisión constante, y sobre todas las cosas, a una administración quisquillosa. La modernidad se empeñó tanto en la propia tarea de hacer del mundo algo administrable como en administrarlo celosamente luego; este celo administrativo se sustentaba en la convicción

no del todo infundada de que cuando las cosas se dejan libradas a sus propias fuerzas, tienden a romperse o a perder el control. La modernidad se propuso la eliminación de lo accidental y lo contingente. Si es que efectivamente es posible siquiera esbozar los lineamientos del tan mentado "proyecto moderno", sólo puede pensárselo como una glosa retrospectiva apoyada en la firme intención de insertar la determinación allí donde de otro modo el accidente y el azar reinarían: hacer de lo ambiguo algo *eindeutig*, de lo opaco algo transparente, de lo espontáneo algo calçulable y de lo incierto algo predecible; inyectarle a las cosas el reconocimiento de un propósito determinado, obligarlas a esforzarse por cumplir con ese propósito.

Fundada sobre la reflexión, el reciclado y el reprocesamiento de la experiencia moderna, y siendo ella misma una ciencia moderna, la sociología se propuso explorar las maneras misteriosas en que la libre voluntad se emplea en la producción de regularidades, normas y patrones –aquellos "hechos sociales" de Émile Durkheim: externos, coercitivos, ciegos ante las luchas individuales, y sordos ante los anhelos individuales–. En su aplicación práctica –eso esperaba la incipiente ciencia social–, esos hallazgos serían útiles para la construcción de regularidades, normas y patrones nuevos y mejorados, así como para fijarlos en su lugar una vez establecidos. El pensamiento social compartía con el resto de las ciencias modernas el deseo de "conocer la naturaleza para dominarla", de ajustarla a las necesidades de la especie humana. En el caso de la ciencia social, sin embargo, "dominar la naturaleza" significaba principalmente ejercer el dominio sobre la especie humana, lo cual a su vez significaba guiar y racionalizar la vida de cada uno de los miembros de esa especie.

Recuerdo que hace medio siglo, cuando estudiaba psicología social, la enseñanza se impartía siguiendo los resultados de los experimentos con ratas, en los cuales se enviaba a un grupo de ratas hambrientas en busca de comida a través de los enmarañados corredores de un laberinto hábilmente construido; se monitoreaba así la velocidad con la que aprendían, por medio del ensayo y el error, el camino más corto hacia la meta. Cuanto menos tardaran las ratas en llegar a la bolita de comida que constituía su recompensa, más exitoso se consideraría el proceso de aprendizaje, ese camino dorado hacia la supervivencia. Puedo decir que fui afortunado de tener maestros sensibles, a quienes nunca se les ocurrió sugerir aquello de que "las ratas son como los seres humanos". Sin embargo, docentes y alumnos estábamos tácitamente de acuerdo en el hecho de que a partir del comportamiento de las

ratas en el laberinto podía aprenderse mucho acerca de la lógica de la vida humana en nuestro propio mundo laberíntico: no porque las ratas fueran "como los seres humanos", sino porque el laberinto construido en el laboratorio se parecía al mundo en el que nosotros, los humanos, buscábamos, descubríamos y aprendíamos el camino a seguir en nuestra vida diaria. Como el laberinto, nuestro mundo parecía estar hecho de muros sólidos e impenetrables que éramos incapaces de derribar, y que habrían de mantener su forma si no por siempre, sí al menos mientras durara nuestro aprendizaje. Como el laberinto, nuestro mundo estaba lleno de bifurcaciones y de cruces de caminos: los virajes que conducían a un callejón sin salida o que desviaban de la meta eran muchos y ciertamente tentadores, mientras que la senda correcta era una sola. Como en el laberinto construido en el laboratorio, en nuestro mundo la recompensa obtenida por encontrar el camino correcto estaba ubicada siempre en un mismo lugar: de ese modo, lo único que era aparentemente necesario aprender era ese camino, para luego seguirlo con monotonía implacable.

En síntesis, el laberinto construido en el laboratorio era una réplica en miniatura del "gran mundo" de los humanos; para ser más exactos, era una réplica a escala de la visión que tenían de ese mundo los incontables seres humanos que afrontaban a diario la experiencia de vivir en él. Los constructores del laberinto permanecían en los límites de lo razonable, o al menos no se habían apartado demasiado de éstos, cuando insistían en que el hecho de que no pueda establecerse a ciencia cierta qué es lo que sucede en el cerebro de una rata es un problema menor, ya que cosas tan misteriosas como los pensamientos o las emociones pueden dejarse de lado sin que se vea afectada la precisión con la que se mide el proceso de aprendizaje, y sin perjuicio para la racionalización, regularización y configuración de rutinas orientadas a modelar el comportamiento de las criaturas involucradas. Puede que el atajo entre el estímulo y la respuesta sea solamente causado por necesidades técnicas; no obstante, una vez que ese atajo se ha tomado, no resulta dañino considerar que el único factor que cuenta es la relación cuantificable entre la "entrada" y la "salida", es decir, entre el estímulo y la respuesta, entre las fuerzas que operan "allá afuera" en el mundo y las reacciones de los sujetos ante esas fuerzas.

Émile Durkheim, quien consideraba que los "hechos sociales", "externos" y coercitivos, eran la auténtica fuerza que movía la conducta individual, y Max Weber, impulsor de una "sociología comprensiva" empeñada en perse-

guir "la explicación en el nivel del significado", pueden haber sostenido y empleado estrategias cognitivas en gran medida incompatibles; sin embargo, ambos coincidían tácitamente con respecto a un punto en particular: los actores individuales no son buenos jueces de las causas que motivan sus propias acciones, por lo que sus juicios individuales no son material con el que pueda hacerse una buena descripción sociológica de la "realidad social", y es mejor dejarlos de lado. Las cosas que son realmente importantes para los seres humanos, incluyendo sus motivaciones más auténticas, aquellas que no son resultado de la autoevaluación, se encuentran en el mundo exterior, y por lo general escapan a su comprensión. De acuerdo con Max Weber,

> En la gran mayoría de los casos, las acciones efectivas de los sujetos se llevan a cabo en un estado de semiconciencia difusa o de efectiva inconciencia con respecto al significado subjetivo de éstas. Probablemente, el actor "tenga una vaga idea" de ello, sin "saber" realmente qué es lo que está haciendo, o sin estar plenamente consciente. En la mayoría de los casos, las acciones están gobernadas por el impulso o el hábito. Sólo ocasionalmente y, en la acción uniforme de los grandes números, a menudo sólo en algunos pocos casos individuales, el significado subjetivo de la acción, ya sea racional o irracional, es claramente consciente.
>
> Es tarea del sociólogo tener en cuenta este problema de la motivación, así como describirlo y analizarlo, aun a pesar de que este problema no haya participado en absoluto, o al menos no del todo, de la "intención" consciente del actor.[1]

Mientras que para Durkheim, las representaciones de "los hechos propiamente dichos" que los individuos comunes y corrientes que no hemos sido tocados por la varita mágica de la sociología "fuimos capaces de hacernos en el transcurso de nuestras vidas",

> están desprovistas de valor científico por no haber sido formuladas crítica y metódicamente, y deben ser descartadas. Los hechos de la psicología individual tienen este carácter y deben ser vistos de este modo. Al ser por definición puramente mentales, nuestra conciencia de ellos no nos revela ni su naturale-

[1] Tomado de Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, en: J. E. T. Eldridge (comp.), *Max Weber*, Nelson, 1971, pp. 102 y 93 [trad. esp.: *Economía y sociedad*, México, FCE, 2002]

> za real ni su génesis. Nos permite conocerlos hasta cierto punto... nos da una impresión confusa, fugaz y subjetiva de ellos, y no nociones científicas claras de conceptos explicativos.[2]

Los dos grandes codificadores de las reglas que por muchos años habrían de determinar el juego sociológico ignoraron la importancia de las propuestas del otro, sin reconocerse participación en un mismo juego; sin embargo, ambos veían por la misma lente al desechar la independencia efectiva de los individuos como agentes activos. Después de todo, ese rechazo cifraba la esencia del proyecto moderno, y el rol de la sociología, proclamado abiertamente o tácitamente asumido, consistía en allanar el camino para la implementación en la práctica de ese proyecto. La vista panorámica –externa y por consiguiente "objetiva" y *wertfrei* [libre de juicios de valor]– que los sociólogos tenían de los resortes, causas y efectos de las acciones individuales pueden verse en retrospectiva como una glosa teórica del tratamiento que daban las agencias administradoras al grueso de la sociedad –a la sociedad como un todo, así como a la mayoría de sus segmentos y estratificaciones–, a la que consideraban *objeto de regulación normativa y administración*. La estrategia a seguir por la labor sociológica debía ser forzosamente normativa y monológica si, como se había prometido, se pretendía que esa labor fuera en alguna medida útil para las necesidades de la administración, y si ésta pretendía asimismo conservar su credibilidad, es decir, una correspondencia razonable con la experiencia común repetida a diario.

Los fundadores de la sociología moderna tenían sus dudas con respecto al buen juicio del proyecto que habían examinado dándole el nombre de "realidad social". A veces, de un modo no muy distinto al de Dios, quien dudaba acerca de la calidad de su experimento de creación de los seres humanos, y se abstenía –cosa tan impropia de él– de juzgarlo bueno, los perseguía la oscura premonición de que algo extremadamente importante se les había escapado en el momento en que la humanidad se había embarcado, o había sido empujada, por la ruta en la que el furor del orden y la racionalización la había mantenido en movimiento hasta entonces. Es sabido que Weber le dio mil vueltas al problema de la lenta aunque implacable erosión de la indivi-

2 Tomado de Émile Durkheim, *Les règles de la mèthode sociologique*, en: Anthony Giddens (comp.), *Émile Durkheim, Selected Writings*, Cambridge University Press, 1972, p. 59 [trad. esp.: *Las reglas del método sociologico*, Barcelona, Altaya, 1994].

dualidad; de un modo igualmente célebre, Durkheim se lamentó por las amenazas que acosaban a la ética de la solidaridad.

Sin embargo, las mentes menos brillantes que siguieron el camino que los fundadores habían esbozado con prudencia, utilizando de forma indistinta tanto los colores más vivos de la paleta como los más oscuros, y sin olvidarse de pintar las señales de atención correspondientes, desestimaron las preocupaciones de sus predecesores. La perspectiva administrativa, que los fundadores habían estudiado como los entomólogos examinan las extrañas costumbres de los insectos, fue calurosamente acogida y adoptada por la mayoría de sus continuadores. La única preocupación de Paul Lazarsfeld era que la sociología, probablemente debido a su juventud, no estuviera aún capacitada para llevar a la sociedad humana al nivel de confiabilidad y predecibilidad de una máquina, una idea que expresó con claridad ejemplar en su discurso de 1948 dirigido a estudiantes de Oslo (según lo cita Mills):

> La sociología no ha llegado aún al estadio en el que podrá proporcionar una base confiable para la ingeniería social [...] les llevó a las ciencias naturales aproximadamente 250 años, entre Galileo y los comienzos de la revolución industrial, poder incidir sustancialmente sobre la historia del mundo. La investigación social empírica tiene una historia de tres o cuatro décadas.

Para Talcott Parsons, en cuyo trabajo convergía –según su convicción personal y a excepción de unos pocos errores lamentables y algunas desviaciones bobas– la historia del pensamiento social con lógica implacable, la administración del sistema constituía la verdad esencial de la realidad social, de lo que se infería que la tarea primordial de la teoría sociológica debía consistir en el develamiento de los secretos del saber administrativo que se encontraban cifrados y arraigados en la labor diaria del sistema. Según la traducción al inglés común y corriente de la lengua notoriamente esotérica de Parsons que le debemos a C. Wright Mills, ese saber consistía en proveer al sistema de todos los medios que éste necesitaba para mantener su equilibrio, esto es, para mantenerse incondicionalmente, pasara lo que pasara, idéntico a sí mismo:

> Existen dos modos básicos para mantener el equilibrio social, que asimismo dan como resultado el desequilibrio si uno o ambos fallan. El primer modo es la "socialización", que comprende todo aquello mediante lo cual se hace de cada nuevo individuo una persona social [...] El segundo es el "control social",

> quiero decir, todo lo que se hace para mantener a la gente en vereda, y todo aquello que la misma gente hace para mantenerse en vereda. Por supuesto, cuando digo "en vereda", estoy haciendo alusión a aquellas acciones que el sistema social típicamente espera y aprueba.[3]

Ciertamente, no todos los sociólogos en actividad se mantuvieron "en vereda", alineados con esta concepción, que mostraba a la sociología como el arte y la ciencia del "mantenerse en vereda". Robert S. Lynd, por ejemplo, experimentó un gran malestar y rechazo ante el tono general de *American Soldier* [soldado americano], un estudio que los departamentos de sociología de las universidades de los Estados Unidos y el resto del mundo habían aclamado unánimemente, afirmando que sentaba las bases para la sociología del futuro:

> Estos volúmenes muestran el hábil empleo de la ciencia para organizar y controlar a los hombres infundiéndoles propósitos ajenos a su propia voluntad [...] Si la ciencia social obedece a motivaciones tan ajenas a lo legítimamente social, cada avance que se dé en su uso tenderá a hacer cada vez más de la sociología un instrumento para el control masivo, y por ende, una amenaza cada vez mayor para la democracia.[4]

El veredicto del propio Mills no dejó lugar a dudas: "Decir que 'el verdadero objetivo, el objetivo final de la ingeniería humana' o de la 'ciencia social' es 'predecir' significa sustituir lo que debería ser una elección moral razonada por un eslogan tecnocrático".[5] No fueron, por cierto, escasas las voces que se alzaron para expresar su preocupación ética. Sin embargo, estas voces no serían capaces de reunir por sí mismas la fuerza persuasiva necesaria para cambiar el curso de la sociología. Para que ésta tuviera la posibilidad de seguir el camino que habían intentado marcarle las reprimendas y exhortaciones de los críticos morales, algo más debía suceder.

Y vaya si sucedió.

[3] C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, 1959, pp. 100, 32 [trad. esp.: *La imaginación sociológica*, México, FCE, 1999].

[4] Robert S. Lynd, "The science of inhuman relations", en: *New Republic*, 27 de agosto de 1949

[5] C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, ob. cit., p. 117.

El derrumbe de la ingeniería social

El último tramo del siglo XX fue, casualmente, el momento en el que se produjo la que merece ser llamada "la Gran Transformación, Segunda Fase", un cambio que tomó por sorpresa en igual medida a los sociólogos avezados y a los neófitos. Precisamente cuando la mayoría de los miembros de la comunidad sociológica estaban puliendo los últimos detalles de la administración científica oculta bajo la denominación de "ciencia conductista", justo cuando habían descubierto el "Estado corporativista", la "sociedad administrada" y la "fábrica fordista" en tanto figuras de la realidad por venir, y ahora que se habían decidido a seguir a Michel Foucault en la adopción del panóptico de Jeremy Bentham como *el* prototipo y encarnación final del poder en la modernidad, las realidades sociales comenzaron a enloquecer escurriéndose con una aceleración cada vez mayor de la trama de la red conceptual cuidadosamente tejida en la que se encontraban controladas.

La sustancia que alimenta a la actual Segunda Fase de la Gran Transformación es el derrumbe del proyecto de la "ingeniería social" y de las agencias deseosas y capaces de hacer de aquél una realidad palpable. Antes de que François Lyotard pudiera anunciar la caída de los "grandes metarrelatos", el derrumbe de los grandes modelos que postulaban un "orden social" prediseñado y cuidadosa y ampliamente administrado había comenzado a producirse con celeridad. Tras lo que fue una verdadera divisoria de aguas en el campo de las prácticas sociales, pudo observarse un giro abrupto que dio comienzo a una nueva era, cuyo espíritu puede resumirse especialmente bien (con el beneficio de la retrospectiva) en el conciso anuncio de Peter Drucker de que "ya no hay salvación posible por la sociedad".

La "revolución administrativa", en su apogeo cuando James Burnham la descubrió y presentó como (¿qué otra cosa podía ser?) otra determinación histórica inevitable, no ha hecho sino enfrentarse a su propia contrarrevolución y restauración, y acabó por verse obligada a retroceder. Por estos días, el arte de la administración consiste cada vez más en negarse a administrar y en dejar aquello que antes era objeto de administración librado a "su propio equilibrio", como las divisas en los actuales mercados desregulados. La dominación ha sabido encontrar estrategias más suaves, menos trabajosas, menos incómodas y menos coercitivas que el antiguo modelo de vigilancia ubicua, meticulosa regulación minuto a minuto de espíritu taylorista, y densas redes de sanción: un modelo que exigía el establecimiento de aparatosas oficinas administrativas y el

envío de destacamentos permanentes al territorio conquistado. Al parecer, el capítulo de la historia marcado por el orden disciplinario encarnado en la figura del panóptico está a punto de cerrarse. Siguiendo el camino de las fábricas "fordistas" y de las barracas para alojar a los conscriptos masivamente reclutados, las estructuras de tipo panóptico, torpes, inmanejables, problemáticas, y sobre todo costosas, están siendo desmanteladas y retiradas de circulación.

Ya no corresponde a los administradores mantener a sus subordinados en vereda y guiarlos en cada movimiento de sus vidas; y si de vez en cuando esa tarea recae sobre ellos, tiende a considerársela improductiva y económicamente insensata. Ahora son los subordinados quienes deben competir con sus pares para llamar la atención de los superiores, buscando hacerles desear la *compra* de un servicio que en el pasado había sido su *obligación* proveer. Como señala el economista de la Sorbona, Daniel Cohen, "ya no hay más cuellos blancos que les den órdenes a cuellos azules; hay solamente cuellos de distintos colores enfrentándose a las tareas que les toca cumplir". No queda mucho espacio para la administración de los administradores, una vez que los administrados pasan a ser quienes deben demostrar su utilidad y convencer a los administradores de que no se arrepentirán de haberlos contratado. Se ha "conferido poder" a los empleados: el dudoso poder que les confiere la responsabilidad de hacerse importantes y valiosos para la compañía que los emplea. "Ya no es la compañía la que supervisa a sus empleados. Ahora les toca a ellos demostrarle [su utilidad] a la compañía".[6]

Esta fatídica ruptura ha sido recibida por muchos con panegíricos inspirados en un entusiasmo a prueba de dudas. La disolución de las rutinas de matriz administrativa fue aclamada como un hecho histórico de "empoderamiento" a la humanidad, el triunfo final de la autenticidad individual y la autodeterminación que la modernidad en su primer período había falseado de modo abominable en otorgar, y había producido en cambio, y en grandes volúmenes, la mentalidad obediente, cobarde, abúlica y conformista de lo "dirigido por otros". Puede que la ruptura que estamos experimentando en el presente sea todo lo que sus adoradores y panegiristas afirman que es, pero asimismo, como lo explican Boltanski y Chiapello,[7] comporta el fin de la segu-

[6] Daniel Cohen, *Nos temps modernes*, Flammarion, 1999, pp. 48, 56 y 60 [trad. esp.: *Nuestros tiempos modernos*, Barcelona, Tusquets, 2000].

[7] Luc Boltanski y Éve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999, pp. 143 y ss. [trad. esp.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002].

ridad que solía asociarse al *status*, la jerarquía y la burocracia, así como al hecho de hacer una determinada carrera y asegurarse una posición. El vacío que han dejado la seguridad, la visión y el planeamiento a largo plazo está siendo llenado por una sucesión cada vez más acelerada de proyectos episódicos, cada uno de los cuales, en caso de implementación efectiva, no ofrece mucho más que una posibilidad a duras penas mayor de "empleabilidad" en otra empresa aún desconocida e intrigante, pero tan efímera, implícita o explícitamente, como la primera. Los proyectos son patentemente provisorios y a corto plazo; su profusión y su creciente –y preferentemente excesivo– surtido creen y esperan ofrecer compensación por la falta de durabilidad y perspectivas ciertas.

El modelo de la integración por sucesión de proyectos a corto plazo requiere un control mínimo o nulo desde arriba. No hay nadie que deba forzar a los corredores a seguir corriendo; en lo concerniente a la capacidad de mantenerse en carrera, la responsabilidad se ha trasladado a los corredores y a todos aquellos que deseen unirse al certamen. Para hablar en términos de costo y beneficio (la única manera de hablar de forma "económicamente sensata"), no hay forma de control social más eficiente que el halo de inseguridad que flota sobre las cabezas de los controlados. Ese halo les recuerda algo que Ralph Waldo Emerson observó hace mucho tiempo: que "cuando patinamos sobre hielo delgado, nuestra seguridad se cifra en nuestra velocidad".

Las relaciones de poder "nuevas y mejoradas" siguen el patrón del mercado de los bienes de consumo que pone la seducción y al atractivo en el lugar que antes ocupaba la regulación normativa, y que sustituye el dictado de órdenes por las relaciones públicas, y la vigilancia y el patrullaje por la creación de necesidades. Es cierto que las técnicas ortodoxas de integración por la fuerza, hoy perimidas como medios para mantener el statu quo, siguen empleándose para mantener a la "clase inferior" de los excluidos –ciegos ante los encantos de la seducción y sordos a la publicidad, o demasiado pobres o indolentes para responder a alguna de las dos– a una distancia prudencial, o confinados para impedir que hagan desmanes. Pero para la mayoría de nosotros, a menudo las nuevas técnicas de ejercicio del poder nos ofrecen la experiencia eufórica de una libertad de elección ampliada, así como una oportunidad para hacer de todas nuestras opciones un hecho racional (según proponen algunos sociólogos que velozmente han resituado el nuevo tipo de dominación, ganándolo para el campo del saber social-científico: hoy en día todos "optamos racionalmente", algo que hemos venido haciendo desde siempre sin tomar conciencia de ello, igual que M. Jourdain, el personaje de

Molière). Como resumió certeramente Ulrich Beck, "el modo en que uno vive se vuelve la solución biográfica a contradicciones sistémicas".[8]

Las nuevas técnicas de dominación dan como resultado que las opciones se hayan vuelto endémicamente no concluyentes, e impliquen su propia falta de secuencialidad, de modo tal que lo que se elige no alcanza a sentar un precedente para las elecciones futuras, y las opciones se resisten así a conformar un "proyecto de vida" –cosa que hace unas pocas épocas se consideraba absolutamente imprescindible–. Por cierto, no es extraño que se resistan, ya que desde el "sistema", ahora desprovisto de un cuartel general con domicilio permanente, llegan a diario, y en cantidades crecientes, señales difusas, confusas, controvertidas y mutuamente contradictorias. Una identidad flexible, una disposición constante al cambio, una capacidad de cambiar sobre la marcha, así como falta de compromisos duraderos (del tipo "hasta que la muerte nos separe") es lo que parece conformar, antes que la conformidad a estándares inamovibles y la lealtad incondicional a las costumbres alguna vez establecidas, la menos riesgosa de las estrategias de vida concebibles hoy en día.

Se trata de cambios ciertamente profundos; la realidad social ya no es lo que era cuando los padres fundadores de la sociología se empeñaron en develar el misterio de la sociedad que se escondía en el destino humano. Tampoco es lo que era algún tiempo después, cuando George Orwell y Aldous Huxley plasmaron en su literatura las pesadillas de su época, mostrando el primero un totalitarismo a cara descubierta, y el segundo uno encubierto bajo la apariencia de la obligación de felicidad universal. Tampoco es lo que era para Hannah Arendt, que atribuyó a la sociedad moderna una tendencia totalitaria endémica, o para Michel Foucault, quien eligió el Panóptico de Bentham como clave para comprender los mecanismos de la realidad social. Análogamente, la vida no es lo que solía ser para sus usuarios en tiempos ya tan lejanos. El contexto de la vida humana y el significado de una estrategia de vida razonable han cambiado; sin embargo, ¿puede decirse que la sociología, dedicada al estudio de ese contexto y de esa estrategia, haya actuado en consecuencia?

No puede afirmarse a ciencia cierta que lo hará, y es aún menos seguro que deba hacerlo. Pero mientras la sociología siga siendo un comentario en

[8] Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, 1992, p. 137. Traducción de Mark Ritter [trad. esp.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998].

marcha de la experiencia humana, el profundo cambio en la composición de esa experiencia –producido por los cambios y rupturas antes señalados– debe encontrar tarde o temprano un reflejo en los intereses y estrategias de la sociología.

Los proyectos de vida, los desafíos y tareas de la vida, tienden a asumir hoy en día un color y una forma muy distintos de los que lucían hace medio siglo. Solían ser, esencialmente, respuestas a los objetivos de un poder orientado a la construcción y la conservación de un orden; hoy en día, también esencialmente, son más bien la respuesta al adelgazamiento y la caída de esos objetivos. Pueden ser comprendidos, y así sujetos a una discusión genuina, sólo si se los pone en el contexto al que pertenecen: el de la retirada de las agencias que pretendían suplantar las decisiones individuales por rutinas prediseñadas, y la presión creciente que exige que se busquen y adopten soluciones biográficas ante la impredecibilidad, incoherencia y a menudo estupidez de una condición socialmente construida que se encuentra constantemente "en movimiento".

Con respecto a lo que debe hacerse para restablecer y reforzar el vínculo entre la labor sociológica y la agenda social, podríamos prestar atención a Franz Rosenzweig, uno de los pensadores modernos más lúcidos y menos leídos, quien introdujo hace varios años una distinción tajante, o más bien una oposición, entre los modos de pensamiento "lógico" y "gramatical", ambos firmemente arraigados en la práctica intelectual.

El primero, el modo "lógico", significa "no pensar para nadie ni hablar con nadie",[9] por lo que disfruta de un buen grado de independencia de sus objetos de pensamiento. Este modo, podríamos agregar, constituye una opción tentadora, ya que ofrece refugio ante la confusión que estraga la vida de los hoi polloi, y ante los riesgos y preocupaciones a los que cualquier participación en esa vida podría llevar, pese a que los grandes y poderosos tienden a prestar oído a un pensamiento que crezca en el silencio de los hoi polloi sin hacer nada por darles voz. Este tipo de pensamiento, según el punto de vista de Rosenzweig, ha sido un rasgo dominante de la filosofía académica existente, un síntoma de "apoplexia philosophica"[10] que aseguraba a esa filosofía una

[9] "The new thinking", en *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, Shocken, 1961, p. 200. Presentación de Nahum Glatzer.

[10] Franz Rosenzweig, *Understanding the Sick and the Healthy*, Harvard University Press, 1999, p. 59. Traducción de Nahum Glatzer.

asombrosa longevidad a la vez que la hacía completamente irrelevante para la vida humana. Permítaseme agregar que buena parte de la sociología ortodoxa puede ubicarse lisa y llanamente en esa categoría sin sufrir grandes distorsiones, y particularmente en su actual fase póstuma de tipo "zombi".

Por otra parte, según la descripción de Rosenzweig, el segundo modo, el "pensamiento gramatical", tiene una estructura similar a la del habla:

> "Hablar" significa hablarle a alguien y pensar para alguien. Y este alguien es siempre alguien en particular, que no sólo tiene oídos... sino también boca... El habla está sujeta al tiempo, y se alimenta del tiempo, por lo que no puede ni quiere abandonar ese elemento. No sabe previamente en dónde habrá de acabar. Para hacer su entrada, requiere forzosamente de que el otro le dé pie. De hecho, su propia existencia se da en virtud de la de otro, ya sea si ese otro es quien escucha un relato, responde en el transcurso de un diálogo, o se une a un coro de voces... En la conversación efectiva, las cosas suceden.[11]

*Surfear por la red**

En una entrevista llevada a cabo hace una década, Ed MacCracken, de Silicon Graphics, esbozó algunos de los lineamientos que sentarían las bases de una nueva filosofía empresarial, que a su entender era terriblemente necesaria y debía haberse producido mucho antes:

> La clave para obtener una ventaja competitiva no es reaccionar al caos: es más bien producir ese caos [...] Creemos que este nivel de cambio, caótico y veloz, se mantendrá así por siempre, y que incluso seguirá acelerándose [...] La irreverencia es importante en un entorno altamente creativo [...] Además, la diversión y la irreverencia hacen temer menos el cambio [...] Por ejemplo, hace poco reemplazamos dos divisiones viejas por cinco nuevas. [...] Trajimos una banda de Nueva Orleáns y celebramos un velatorio en nuestro campus de Mountain View. Llenamos dos ataúdes con todo tipo de objetos que solían utilizarse en las viejas divisiones y los enterramos. Esta ceremonia contri-

[11] "The new thinking", ob. cit., p. 199.

* Si bien en español suele utilizarse el término "navegar en la red", conservamos aquí una versión castellanizada del término usado en inglés, *surfing*, ya que la argumentación que desplegará Bauman en los próximos capítulos trabaja con esa imagen. (*N. de T.*)

buyó a reforzar nuestra filosofía de que debemos ver la vida como es y como podría ser, y no como fue.[12]

Norman Augustine resumió la estrategia que las compañías más exitosas ya estaban siguiendo y a la que todas las demás apuntaban cuando afirmó que "la cuestión central se ha vuelto evidente en sí misma: hay dos tipos de compañías: las que cambian, y las que quiebran".[13] El cambio se ha vuelto imperativo, y un fin en sí mismo que no necesita justificación ulterior. Como observara Richard Sennett, para los Estados Unidos, en la actualidad "se destruyen o abandonan emprendimientos perfectamente viables, y se deja ir a empleados meritorios en vez de recompensarlos, sólo porque la organización debe demostrarle al mercado que es capaz de cambiar".[14] La permanencia llama al desastre; lo mismo ocurre, por consiguiente, con la preferencia por capitalizar los logros del pasado antes que perseguir nuevos objetivos, por seguir utilizando formas y métodos que en el pasado habían demostrado ser efectivos pero que ya no sirven más, o por cuidar celosamente lo que se ha sabido conseguir y que ha demostrado dar ganancias, manteniéndolo inamovible. La transitoriedad y la obsolescencia inherente se transforman en recursos: ciertamente, en fuente de ganancias instantáneas o a corto plazo, sí; pero las ganancias a corto plazo son las únicas que cuentan en un mundo que ya no se sujeta a reglas que tengan segura chance de sobrevivir a las acciones que regulan.

En el corto plazo, "deshacerse de recursos" es "económicamente más sensato" que "construir recursos"; deshacerse de lo que había anteriormente es más conveniente y promete mayores beneficios que la trabajosa labor que implica construir paso por paso. Andrei Schleifer y Larry Summers explicaron el procedimiento:[15] durante la reorganización de una empresa, durante la absorción de una por otra, o durante la fusión entre dos de ellas, donde las disputas deben ser "resituadas", "rediseñadas" y "racionalizadas", las ganancias

[12] Tomado de la entrevista de Steven E. Prokesh, "Mastering chaos at the high-tech frontier: an interview with Silicon Graphics' Ed MacCracken", en: *Harvard Business Review*, noviembre-diciembre de 1993, pp.142–144.

[13] Norman R. Augustine, "Reshaping an industry: Lockheed Martin's survival story", en: *Harvard Business Review*, julio-agosto de 1997, p. 85.

[14] Richard Sennett, *Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W. W. Norton, 1998, p. 51 [trad. esp.: *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, 2003].

[15] Andrei Schleifer y Larry Summers, "Corporate takeovers as breach of trust", en A. Auerbach (comp.), *Corporate Takeovers: Causes and Consequences*, University of Chicago Press, 1988.

se derivan del incumplimiento de los contratos: surgen de librarse de compromisos demasiado costosos, como es el caso del personal mejor pago y de mayor antigüedad, o licuar las inversiones locales, dejando en el corto plazo un tendal de ingenuos "inversores" plantados, para luego simplemente hacerse del dinero y huir. En el corto plazo, el incumplimiento de los contratos es un recurso altamente redituable para los poderosos, para aquellos lo suficientemente móviles, volátiles y versátiles para emplearlo (de hecho, George W. Bush, uno de los presidentes estadounidenses más entendidos en términos de negocios, ha aplicado recientemente esta táctica también a la política estatal). Sin embargo, debido a que se emplea este recurso, y porque los "inversores" saben muy bien que pueden ser tomados por sorpresa en cualquier momento y lugar, la confianza –ese cemento que mantiene unidos el presente conocido y los futuros imaginados, la sustancia que fija las acciones aisladas haciendo de ellas trayectorias de largo alcance– se está desvaneciendo. Adquirir compromisos a largo plazo, así como depender de los compromisos de los otros, está asumiendo cada vez más la apariencia de una conducta irracional, al desentonar más y más con la experiencia de la vida diaria. Por otra parte, el carácter endeble de los contratos, la volatilidad de los compromisos y lo provisorio de las asociaciones son considerados cada vez más "la opción racional". Sostenidos por la complicidad de los actores, acaban por autoimpulsarse cada vez a mayor velocidad. Los marcos que solían dar forma a los proyectos de vida, ese material moldeado en la experiencia con el que solían tejerse las imágenes de la "sociedad" en tanto totalidad sólida y duradera, se han vuelto frágiles y quebradizos; a pesar de resultar útiles en un momento dado, ya no puede pedírseles a los marcos conceptuales que sobrevivan a los problemas puntuales para los que fueron pensados. La fragilidad de los marcos se vuelve a su turno la premisa verificable en la experiencia de lo que François Dubet llamó "la desaparición de la sociedad".[16] Cualquiera sea la "totalidad" que se imagina en su lugar, ésta se compone solamente (como proponen Boltanski y Chiapello) a partir de un mosaico de destinos individuales que se encuentran por un instante, para continuar luego cada uno por su propio camino, con fuerzas renovadas, al instante siguiente.

Gary Becker realizó una distinción entre los tipos de "capital" con los que los individuos, dejados a la deriva, pueden contar para sentirse en condiciones de navegar. Daniel Cohen agregó a estos capitales humanos "general" y

[16] F. Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, 1994, p. 52.

"específico" postulados por Becker un tercero, el "capital biográfico", y senala la desalentadora insuficiencia de los tres:

> En la antigua fábrica fordista, el trabajador era siempre un trabajador ("si trabajan, es que no están bebiendo", como dijo Ford), siguiera la trayectoria que siguiera. En el mundo que vemos desplegarse hoy, se corre permanentemente el riesgo de "perderlo todo". El profesional de alto nivel, depositario de un saber "único", puede sufrir un descenso repentino y brutal al volverse incompetente por la aparición de una nueva tecnología; un trabajador "específico" es, por definición, alguien que lo arriesga todo ante la posibilidad de que su compañía caiga en bancarrota o decida que sus trabajadores se han vuelto redundantes. Finalmente, el tercer tipo de capital, acumulado en el transcurso de la vida individual, puede acabar perdiéndose cuando los trabajadores son excluidos a perpetuidad del mercado laboral y caen en el círculo vicioso de la pobreza y la desocialización.[17]

Tras haber examinado un abultado corpus de declaraciones de principios económicos realizadas en oportunidades varias por líderes empresariales contemporáneos, y utilizando a los dioses de la mitología griega como principios metafóricos de clasificación, Hatch, Kostera y Koźminski proponen que Hermes –"el arquetipo de la comunicación descentralizada y del cambio como valor positivo"[18]– es el tipo más común entre los miembros de la elite empresarial emergente. Nigel Thrift confirma la exactitud de esta afirmación al observar el cambio sustancial que se ha producido en el vocabulario y en el marco conceptual que es la rúbrica de esta nueva elite empresarial preferentemente global y extraterritorial.[19] Para dar cuenta de lo esencial de sus propias acciones emplean metáforas como "bailar" o "surfear"; ya no hablan de "ingeniar" o "diseñar", sino más bien de la cultura y las redes, de los equipos y de las coaliciones; asimismo, prefieren hablar de influencias antes que de control, liderazgo y administración. Persiguen formas de organización más maleables, en tanto se las pueda ensamblar, desmantelar y rearmar en plazos mínimos, o aun sobre la marcha. Esta especie de ensamblaje fluido y endémicamente inestable es la que mejor se ajusta a su visión del mundo como algo "múlti-

[17] Cohen, *Nos temps modernes*, ob. cit., p. 91.

[18] Mary Jo Hatch, Monika Kostera y Andrzej Kozminski, "Myths and managers", cap. 3 de "Managers, artists, priests", MS.

[19] Nigel Thrift, "The rise of soft capitalism", en: *Cultural Values*, abril de 1997, p. 52

ple, complejo y veloz, y por ende, 'ambiguo', 'confuso y 'plástico'", "incierto, paradójico y hasta caótico".

La organización empresarial de hoy en día tiene un elemento de desorganización inherente que le ha sido plantado en forma deliberada: cuanto menos sólido y más fluido es, mejor. Como todo lo demás, cualquier tipo de saber, capacidad o *know-how* no puede sino envejecer rápidamente; de allí el "rechazo a aceptar los saberes establecidos", la resistencia a seguir precedentes y a reconocer la sabiduría cifrada en la experiencia acumulada: dos cosas que tienden a ser consideradas hoy en día preceptos arribistas en la carrera por la efectividad y la productividad.

Boltanski y Chiapello proponen que el *savoir-faire* –la capacidad adquirida de hacer ciertas cosas– está siendo gradual pero inevitablemente desplazado por el *savoir-être* como cualidad más valorada entre los miembros de la actual elite empresarial y los que aspiran a serlo. El *savoir-être* se está convirtiendo en el factor decisivo para el reconocimiento, el ascenso y el enriquecimiento. El *savoir-être*, saber cómo moverse en el mundo, significa más que ninguna otra cosa la cualidad de estar bien conectado, de ser capaz de comunicarse fácilmente y de tener un amplio círculo de personas igualmente bien conectadas con las cuales comunicarse. Podría decirse que "saber ser" comporta la capacidad de construir una red de comunicaciones en expansión y de colocarse en su centro, o mejor aún, en un punto de cruce o interfaz entre una multitud de redes. Multiplicar los enlaces rehusándose a otorgar primacía a alguno de ellos, y menos aún a ofrecerles un compromiso exclusivo, parece ser la estrategia más adecuada para llevar a la cima a quien la emplea. Vivir en una red, moverse a través de ella, cambiarse de una red a otra y de vuelta a la primera con sencillez y velocidad crecientes, viajar sin equipaje y estar constantemente en camino son todos requisitos para alcanzar la cima y mantenerse en ella. En otras palabras, el pasaje del *savoir-faire* al *savoir-être* se resume en:

> enfatizar la polivalencia y la flexibilidad del empleo, en la capacidad para aprender y adaptarse a nuevas funciones más que en la posesión de ciertas capacidades y calificaciones adquiridas, en la capacidad de generar confianza, de comunicarse, de "identificarse con el otro" [...][20]

[20] Boltanski y Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, ob. cit., p. 151.

Este desplazamiento del énfasis con su consiguiente reconsideración de los valores es, de acuerdo con Boltanski y Chiapello, una manifestación del "nuevo espíritu del capitalismo", que encuentra su mayor expresión en el estilo de vida de la elite empresaria global emergente. Pero la otra mitad de la elite global, la academia mundial y la industria cultural, siguen de cerca los pasos de aquélla. Como observó cáusticamente Richard Rorty: "Destacamentos enteros de jóvenes empresarios pletóricos de fuerza vital ocupan las cabinas delanteras de los jets transoceánicos, mientras que las traseras están repletas con un contrapeso de profesores panzones como yo, que vuelan para asistir a conferencias interdisciplinarias celebradas en lugares agradables". Sin embargo, agrega, "este cosmopolitismo cultural recientemente adquirido se limita al 25% más rico de los estadounidenses".[21]

Es éste el tipo de experiencia de vida –compartido por el 25% más "rico", o más móvil, mejor conectado y más cómodo en la red de comunicación global, así como por un porcentaje algo menor de europeos– que la nueva sociología procesa para trazar la nueva imagen de la realidad social, y que tras su reciclado, da forma a la nueva estrategia de la vocación sociológica. La experiencia de la nueva elite que comprende la ligereza y la indiferencia, así como los actos de flotar, saltar, hacer cabriolas, surfear y planear, exigen una nueva red conceptual para dar cuenta de ellos; y ciertamente, no se ha demorado mucho en acuñar una nueva lengua. Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, en una ácida crítica que tuvo como blanco a algunas de las tendencias sociológicas actuales más influyentes, llamaron a la "jerga moderna" utilizada por todos los sectores de la elite global "*la nouvelle vulgate planétaire*" ["la nueva vulgata planetaria"].[22] Entre las muchas claves conceptuales alguna vez desplegadas por la sociología para abrir los compartimentos ocultos de la experiencia humana que están cayendo actualmente en desuso, declaradas obsoletas o retrospectivamente consideradas de origen defectuosas, la "sociedad" es el primero de los términos del vocabulario sociológico en ser ridiculizado, y tener que retirarse, para ser reemplazado por la "red".

[21] Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth–Century America*, Harvard University Press, 1998, p. 85.

[22] En *Le Monde Diplomatique*, mayo de 2000, pp. 6 7.

¿La sociedad? Difícil imaginarla

Sólo unos pocos contemporáneos son capaces de recordar que el término "sociedad", cuando apareció por primera vez en la lengua de esa ciencia emergente que representaba la sociología, era una metáfora y que en su carácter típicamente selectivo resaltaba ciertos aspectos del objeto al que se aplicaba a la vez que le asignaba a los otros una importancia menor. A partir de aquellas partes o aspectos del mundo a las que los sociólogos asignaban una importancia tópica, y que se proponían estudiar, la metáfora de la sociedad trajo a la superficie y resaltó la cualidad de ser una "compañía". Según el Oxford English Dictionary, "fraternidad, compañía", "asociación con el prójimo, especialmente de tipo amistoso o íntimo" son las acepciones más antiguas de la palabra "sociedad". Algunas otras acepciones, todas anteriores a la adopción del término por la sociología, son "cierto número de personas asociadas en pos de un interés o propósito común", registrada por primera vez en 1548, o "el estado o condición que surge de la vida en asociación, compañía o trato social con otros individuos de la misma especie", "adoptado por un número de personas con los propósitos de una coexistencia armoniosa, el beneficio mutuo, la defensa, etc." (1553), o "un cuerpo corporativo de personas con un lugar de residencia definido" (1588), o "el conjunto de personas que viven juntas en una comunidad más o menos ordenada" (1639).

Existe un denominador común que atraviesa todos esos usos primigenios y presociológicos de la palabra "sociedad". Todos ellos, explícita o implícitamente, proyectaban una imagen de cercanía, proximidad, comunión, y cierto grado de intimidad y compromiso mutuo. La "sociedad" podía emplearse como metáfora porque el tipo de experiencia que los sociólogos se esforzaban por captar y articular era la de un cierto número de personas que compartían un mismo espacio, que interactuaban en muchas actividades de sus vidas, si no en todas, y que a menudo se encontraban y hablaban entre sí. Al encontrarse de tal modo unidas, esas personas se enfrentaban a la perspectiva de que tendrían que vivir en extrema cercanía con sus vecinos por un largo período de tiempo; y por esa razón, la coincidencia de un mismo ámbito vital se vio coronada por los esfuerzos destinados a cerrar filas, a conseguir una coexistencia "armoniosa", "ordenada", de modo que pudieran seguirse de ella "beneficios mutuos" para todos los implicados.

En aquel momento, tanto como ahora, la elección de metáforas para la narración de la experiencia humana recaía sobre una elite de pensamiento

agudo y dicción articulada; siempre ha sido *la experiencia de esa categoría selecta* lo que ha dado lugar a esa articulación, a la vez que ha proporcionado la lente con la que, a través de la experiencia de otros seres humanos, habría de examinarse la experiencia humana en tanto tal. Al tener eso en cuenta, podríamos decir que para la elite pensante de la temprana época moderna la elección de la "sociedad" como metáfora era coherente en grado sumo. No desentonaba un ápice con aquello que sabían y eran capaces de percibir; y el tipo de "imaginación sociológica" que originaba permanecía muy cerca de su experiencia diaria.

Después de todo, era la época de la "modernidad sólida", la época para la construcción de marcos y cercos resistentes hechos para durar, para la integración y la unificación: era la época para agrupar en fábricas los talleres que habían estado dispersos, para soldar los archipiélagos conformados por comunidades aisladas para dar lugar al compacto cuerpo continental de los Estados-nación, para amalgamar los difusos y múltiples dialectos, costumbres y modos de vida en una nación con una lengua, un propósito y un gobierno. Por más separadas, antagónicamente enfrentadas o beligerantes entre sí que fueran las numerosas partes del todo que acababa de formarse, la unión, el compañerismo y la interacción estaban a la orden del día, del mismo modo en que lo estaba la conciencia de que estaban condenadas a vivir en mutua compañía por una larga temporada, así como la sensación de que volverían a verse las caras en algún momento. Tanto los sectores de la elite que practicaban la *vita contemplativa* como sus camaradas de armas dedicados a la *vita activa* se enfrentaban a un mismo problema, a un mismo destino, y a una misma perspectiva, es decir, a un compromiso presente y futuro con el resto de los individuos encerrados dentro de las fronteras del Estado-nación. "Estar en compañía el uno del otro" era su destino común, que resultaba más conveniente transformar en una común vocación. El mantenimiento del orden social, localmente y al nivel de la nación –la tarea de los administradores políticos y económicos–, y el cultivo de sentimientos patrióticos o republicanos –la tarea de los pensadores que reflexionaban sobre la labor de los administradores– eran ambos aspectos de un mismo compromiso. Y la metáfora de la "sociedad" daba cuenta de la experiencia de ese compromiso.

La sociedad fue, desde el principio y abiertamente, una "entidad imaginada". Pero cuando Benedict Anderson, haciendo las universales delicias de los practicantes de la ciencia social, acuñó el concepto de la "comunidad imaginada", estaba siguiendo, como la mayoría de nosotros casi exclusivamente, la

costumbre de la lechuza de Minerva. El concepto nació en el preciso instante en el que el objeto al que nombraba estaba a punto de disolverse en el crepúsculo. La "sociedad" era capaz de captar la atención de la imaginación humana porque ésta no sabía que aquélla era imaginaria, y podía permanecer así mientras no hubiera buenas razones para descubrir que lo era, o para acoger la revelación en el caso de que fuera propuesta. La sociedad pasó buena parte de su vida oculta tras el disfraz de la *realidad*.

De todos modos, así es como Émile Durkheim, al escribir *Las reglas del método sociológico* en el umbral del siglo XX, podía aún desplegar sin inconvenientes el significado del término "sociedad" y contar de antemano con la comprensión de quienes eran sus pares. La "sociedad" era la realidad, y punto; y era fácil de argumentar y demostrar que no se diferenciaba en ninguno de sus aspectos centrales de otros objetos que consideramos reales basándonos en el hecho de que no podemos hacerlos desaparecer a voluntad ni intentar abrirnos camino a través del espacio que ocupan sin lastimarnos la cabeza o las rodillas. La realidad, al decir de Durkheim, "se reconoce en el poder coercitivo de procedencia externa, que ejerce o es capaz de ejercer sobre los individuos"; a su turno, ese poder se verifica en "la existencia de ciertas sanciones en particular, o en la resistencia que suscita cualquier acto individual que tienda a contravenirlo". En resumen, la realidad se conoce a simple vista, y se la conoce por el dolor que inflige, un dolor causado por su "poder imperativo y coercitivo".[23]

Durkheim no albergaba duda alguna, ni tenía motivos para hacerlo, de que la prueba concluyente de la realidad de la sociedad se hallaba en nuestra experiencia compartida a diario. Esa experiencia era lo que le enseñaba a cada ser humano que la sociedad era una entidad real, y los sociólogos estaban allí con la sola función de poner en palabras lo aprendido y preparar los exámenes.

Las metáforas son útiles para la imaginación, y la "sociedad" no fue una excepción. Sin ella, la imaginación se derramaría por los vastos océanos de algo que sería todo menos la experiencia humana cohesiva y consistente, buscando desesperadamente un estuario común sin poder hallarlo. A pesar de que la imaginación flota sobre el nivel de la experiencia diaria, son las imágenes que esa experiencia hace familiares las que nos permiten adivinar las formas en las nubes y constelaciones del cielo nocturno. La realidad de la sociedad era para Durkheim un *hecho empírico*. En su época, resultaba sencillo

[23] Tomado de *Émile Durkheim: Selected Writings*, ob. cit., p. 64.

extrapolar la realidad de la sociedad de la abundante evidencia que aportaba la experiencia de todo el mundo. El tipo de experiencia que ofrecían las pruebas más convincentes y menos contenciosas era el del poder de coerción. Esa sensación extendida entre los sujetos de que una fuerza coercitiva restringía las libertades individuales era lo que ponía a la imaginación en acción y la llevaba a gestar la imagen creíble de una entidad imperativa que daba sentido a la experiencia de la cual había nacido el proceso en su totalidad.

Y sin embargo, el "poder de coerción" en el que Durkheim centraba su argumentación no era la única experiencia que colaboraba con la credibilidad de la "totalidad imaginada". Había otras experiencias –cuyo papel en dar impulso y guiar la imaginación se haría más destacado en el transcurso del siglo, y sería particularmente prominente cuando éste se acercase a su fin– que convivían con las que cuadraban bien con la imagen de una totalidad cohesiva y coherente, "consciente de sus actos", que otorgara el sentido desde lo alto. La imagen de la sociedad se hizo creíble a partir de la experiencia de la restricción coercitiva; además, a causa de la sensación de seguridad colectiva ante la desgracia individual que comportaba el establecimiento de una provisión del bienestar colectivamente sostenida, y sobre todas las cosas, gracias a la sensación de solidez y continuidad que brindaban las instituciones sociales compartidas, que ostentaban una expectativa de vida lo suficientemente larga como para hacer parecer pequeños los períodos de tiempo en los que los proyectos de vida individuales –y hablo de proyectos de toda la vida– se acomodaban. Todas las experiencias capaces de alimentar a la imaginación parecían conducir en una misma dirección; convergían en los poderes del Estado, legislativo, ejecutivo y jurídico, y era fácil unirlos para formar la imagen de una "sociedad" en tanto "un todo mayor que la suma de sus partes", una compañía dotada de prudencia, razón y propósitos propios, que con toda seguridad sobreviviría al transcurso de la vida de cualquiera de sus miembros.

El punto es que, a pesar de todo, estos tres tipos de experiencia –la constante presión normativa, la protección contra los caprichos del destino individual y la majestuosa longevidad de un orden colectivamente controlado–, comenzaron a desvanecerse rápidamente en las últimas décadas del siglo XX, y a ser reemplazados por otra experiencia, que ya no seguía el modelo de la "compañía" sino más bien (para tomar prestada la descripción de Keith Tester) el de un mundo "que ha sido separado de sus individuos", un mundo que "en términos de experiencia, ha tomado cada vez más la forma de una red conti-

nua de instituciones superpuestas con existencias independientes";[24] y agregaría, si se me permite, el modelo de una experiencia sin expectativa de vida definida, a menudo demasiado breve, y siempre "hasta nuevo aviso". La sensación de que "volveremos a vernos mañana", esa sensación de constancia y continuidad que señalaba a una compañía que pensaba, actuaba y hasta discutía cooperativamente apoyada en un propósito y un planeamiento comunes, no ha hecho más que esfumarse de la experiencia. Y sin esa sensación, la experiencia difícilmente pueda conducir la imaginación a la visión de una "sociedad" en el sentido en el que la sociología la había entendido sin interrupciones por al menos los últimos cien años, o darle credibilidad si se ofreciera hoy en día como justificación de la lógica de la vida.

La experiencia más común, intensa y absorbente, aquella que probablemente sea la más adecuada como materia prima para diseñar una imagen del mundo, es la del consumidor: una experiencia de la vida entendida como una serie de opciones de consumo tomadas como respuesta a las atracciones exhibidas por los centros comerciales, canales de televisión y sitios web en competencia; pero asimismo en lugares públicos y dentro de los mismos hogares, no sólo conformados éstos cada vez más de acuerdo con el patrón que marca el consumo, sino además pensados y efectivamente vividos de acuerdo con él.

Harvie Ferguson elaboró un inventario de las impresiones contextuales que los visitantes podrían llevarse de cualquiera de las catedrales o templos del consumo.[25] La multitud de comercios y la bacanal de productos que compiten por la atención de los consumidores "más que dar la impresión de un conjunto exhaustivo, ofrecen un punto de contacto continuamente cambiante, con el mundo del consumo detrás, idealmente infinito, y por ende inabarcable". "Cualquier exhibición efectiva de productos", sin embargo, "no puede constituir más que una muestra arbitraria extraída de un conjunto ideal de posibilidades infinitas". El propio conjunto está destinado a eludir a perpetuidad la visión humana y a mantenerse insondable, a escurrirse infinitamente más allá de todo alcance posible, y desafiar los poderes de la imaginación. La idea de una "totalidad" –sin referirse siquiera a una "totalidad compacta", a un "todo"– es lo último que esa muestra irremediablemente parcial y alea-

[24] Keith Tester, *Moral Culture*, Sage, 1997, p. 6.

[25] Harvie Ferguson, "Watching the world go round: atrium culture and the psychology of shopping", en Roy Shields (comp.), *Lyfestyle Shopping: The Subject of Consumption*, Routledge, 1992, pp. 34-35.

toria que permanece en el campo visual podría permitir reconstruir. Y finalmente: "como los sueños, los objetos se presentan y desaparecen con facilidad. Ninguno tiene un valor duradero". Los objetos deben ser usados mientras su capacidad de satisfacción esté aún sin consumir, o aún no se haya consumido por completo, y no más que eso: cada objeto lleva consigo desde el inicio una fecha de vencimiento. De ese modo, se elimina la posibilidad de establecer un vínculo permanente entre el objeto y su usuario. A fin de cuentas, "no importa qué producto se elija": los objetos no son sino muestras de un conjunto que no puede ser reunido por completo. Y esa actividad de muestreo obtiene de su aleatoriedad ganancias, y ninguna pérdida.

He hecho hincapié en la experiencia del consumidor, pero no quiero decir que esta sea la *única* lección de vida contemporánea que hace de la "sociedad" una metáfora poco feliz para la totalidad imaginada que debiera atar los múltiples cabos del ser-en-el-mundo de los seres humanos. Por el contrario, el poder que la experiencia de los consumidores ejerce sobre la imaginación es tan abrumador a causa de la confirmación que recibe a diario de todos los otros aspectos de la vida individual: muy significativamente, de la que proviene de la evidencia acumulada sobre la impotencia del Estado, ese órgano ejecutivo de la sociedad para formar y controlar el ámbito en el que la vida individual se desarrolla y en el que los problemas de los individuos aguardan tratamiento y solución; de la conducta *à la Houdini* de los administradores ansiosos por deshacerse de los riesgos de la toma de decisiones y de la carga de responsabilidad por los resultados; y de la que proviene del espectáculo repetido de la desaparición diaria de las señales, hitos y monumentos que solían marcar el itinerario vital y que permitían el trazado de los proyectos de vida.

A menudo, la imaginación ha sido censurada por sus caprichos repentinos, y todavía es posible concebir un núcleo estable de la sociedad detrás del flujo de experiencias aparentemente inconexas, particularmente si la imagen de la "sociedad" se asienta firmemente en la autóctona, y si sigue siendo parte integral de una imagen heredada del mundo y una presencia fuerte en la memoria colectiva. Esa imagen, sin embargo, sobrevive en gran medida gracias a la inercia de un marco conceptual ampliamente compartido; ya no recibe la energía vigorizante que en un pasado relativamente reciente le venía de la experiencia fresca. La experiencia actual lleva a la imaginación en una dirección distinta.

La actual "experiencia vivida" indica más bien que las realidades del mundo de los hombres debieran visualizarse según el patrón de la interpretación de

Dios postulada por los franciscanos (particularmente, los Fratricelli, su facción de "hermanos menores") y los nominalistas (siendo el más célebre de ellos Guillermo de Ockham) en el medioevo tardío. Según el resumen de Michael Allen, el Dios de los franciscanos y los nominalistas era "caprichoso, temible en cuanto a Su poder, impredecible, libre de toda atadura proveniente de la naturaleza y la razón, e indiferente al bien y al mal".[26] Sobre todas las cosas, ese Dios se mantenía tenazmente fuera del alcance de los poderes intelectuales y capacidades pragmáticas de los seres humanos. Nada podía obtenerse de intentar torcer la mano de Dios y toda intención de lograrlo era irremediablemente vana y prestaba testimonio del engreimiento de los hombres: eran intenciones demasiado indignas y pecaminosas como para que se pensara siquiera en ponerlas en práctica. Dios no les debía nada a los humanos. Tras ponerlos de pie y recomendarles que buscaran su propio camino, Él había retrocedido y se había retirado, y a pesar de que no empleó tantas palabras para hacerlo, declaró Su indiferencia con respecto a los asuntos humanos.

En el ensayo "La dignidad del hombre", Giovanni Pico della Mirandola, el gran codificador de la autoconfianza y la ambiciosa efervescencia del Renacimiento, extrajo las únicas conclusiones sensatas que podían extraerse de la retirada de Dios. Dios, según Pico della Mirandola, había hecho al hombre

> como una criatura de naturaleza indeterminada, y al situarlo en el medio del universo, le dijo esto: "No te hemos dado a ti, oh Adán, ni un lugar establecido, ni una forma únicamente tuya, ni una función específica y es por ello que habrás de tomar y poseer, según tu deseo y buen juicio, cualquier lugar, cualquier forma y cualquier función que desees [...] Tú, que no tienes límites que te confinen, has de determinar por ti mismo tu propia naturaleza [...][27]

Ahora es la sociedad la que debe retirarse siguiendo el ejemplo del Dios de los franciscanos y los nominalistas. Peter Drucker –que representa en sí mismo al Guillermo de Ockham y al Pico della Mirandola de la "modernidad líquida"– resumió en una consigna la nueva doctrina para mantenerse fiel al espíritu de la época: "Ya no hay salvación posible por la sociedad". Ahora corresponde a los seres humanos en tanto *individuos* llevar su propia causa ade-

[26] Michael Allen Gillespie, "The theological origins of modernity", en: *Critical Review*, 13, 1-2, 1999, pp. 1-30.

[27] Extraído de James Bruce Ross y Mary Martin McLoughlin (comps.), *Portable Renaissance Reader*, Viking, 1953, p. 478.

lante y defenderla ante los promotores de otras causas. No tiene sentido invocar el veredicto de la sociedad (la última de las autoridades suprahumanas que el oído moderno estaba dispuesto a escuchar) en apoyo de la causa propia: en primer lugar, no se daría crédito a la invocación, ya que los veredictos –si es que hay alguno– son desconocidos y están destinados a permanecer así; en segundo lugar, lo único de lo cual uno puede estar seguro acerca de los veredictos de la sociedad es que son incapaces de mantener su validez por mucho tiempo, y que cambian de forma; y en tercer lugar, como el Dios del medioevo tardío, la sociedad es "indiferente al bien y al mal". La retirada de la sociedad, como la de Dios varios siglos atrás, ha llegado en un tiempo de escepticismo ético e ignorancia cognitiva.

El *Deus* vuelto *absconditus* dio lugar a la crisis pirroniana de los siglos XVI y XVII. La *societas* devenida *abscondita* está dando lugar a una Segunda Fase de esa crisis pirroniana, a fines del siglo XX y comienzos (¿?) del XXI.

¿Se levantarán los muertos?

Es sabido que en el pasado algunos dioses han sido resucitados. La pregunta es la siguiente: ¿es capaz la sociedad de producir (o de que le produzcan) semejante milagro?

A diferencia de la resurrección de los dioses, que es objeto de la teología, la posibilidad de una resurrección de la sociedad en tanto totalidad imaginada creíble es un asunto sociológico. Esa posibilidad se traduce en una pregunta rigurosamente sociológica: ¿puede renacer la experiencia individual, en tanto capaz de (y propensa a) ser objeto de un reprocesamiento que dé la imagen de una sociedad, y qué tipo de condiciones sociales deben alcanzarse para que eso ocurra?

En cuanto toca a las personas comunes sin instrucción sociológica como nosotros, creemos seguir viviendo, como en el pasado, "en una compañía". El mundo en el que se tejen nuestras trayectorias individuales está atestado. Ciertamente, nunca antes habíamos sido tan conscientes, día a día, de la presencia coincidente de un número tan grande de otros seres humanos: si las calles por las que caminamos o conducimos están repletas de gente, las pantallas de TV y las de los ordenadores en los que navegamos por Internet lo están aún más. La distancia física ya no es algo a considerar: nada de lo humano, por remoto que sea, puede sustraerse a nuestra experiencia.

Pero también existen otras cosas que *no conocemos* y que, mientras permanezcamos sociológicamnte ingenuos, no podremos conocer a partir de lo que experimentamos. Ya que ocasionalmente escuchamos acerca de lo que hacen los demás, y ya que lo que les ocurre a ellos afecta de algún modo nuestra propia vida y las posibilidades de vivirla del modo en que quisiéramos vivir, debemos suponer que cabe la posibilidad de que estemos viajando todos juntos a bordo del mismo avión súper Jumbo; lo que no sabemos es quién –si es que hay alguien allí– ocupa la cabina del piloto. Hasta donde sabemos, la cabina podría estar vacía, y los mensajes tranquilizadores que nos transmiten por los altavoces podrían haber sido registrados en un momento desconocido, en un lugar que nunca habremos de visitar, por gente a la que nunca llegaremos a conocer. Difícilmente podamos confiar en la pericia impersonal del piloto automático, porque todo el tiempo hemos estado escuchando y observando noticias que son cada vez más perturbadoras: que la gente en las torres de control no ha podido ejercer ese control, y ha contribuido así al caos en vez de defender el orden. Por ende, no podemos estar seguros de cuál es el aeropuerto hacia el que nos dirigimos, y menos aún de cuál será aquel en el que eventualmente aterricemos. Finalmente, de manera no menos acuciante, no tenemos ni la más mínima idea de qué puede hacer, individual o colectivamente, gente como nosotros, pasajeros de un avión súper Jumbo, para influir sobre la situación, cambiándola o mejorándola, especialmente en cuanto al rumbo de la aeronave en la que estamos encerrados todos.

Ése parece ser el quid de la cuestión; se trata, ciertamente, del punto crítico en torno al cual giran las posibilidades para el renacimiento de la sociedad. Lo que parece haberse esfumado (si ha sido para siempre o sólo por el momento, es algo que queda aún por descubrir) es la imagen de la sociedad como "propiedad común" de sus miembros, cuyo cuidado, dirección y administración es posible concebir, al menos en un principio, en común; la creencia de que cualquier cosa que cada uno de los miembros haga o se abstenga de hacer es relevante tanto para la sociedad como un todo como para cada individuo en particular; así como se ha esfumado la confianza en que "juntos podemos hacerlo" y la convicción de que hacerlo o no hacerlo hacen una diferencia, la única diferencia que en verdad cuenta.

Estas imágenes y creencias y esa confianza descansaron alguna vez en la "reciprocidad" entre los medios y los fines, entre los problemas y las fuerzas que debían intervenir para su resolución. La "sociedad", armada de los recur-

sos del Estado-nación, podía equilibrar las cuentas y garantizar el grado de seguridad que sus miembros requerían para ejercer su libertad. Sin embargo, éste ya no parece ser el caso en un mundo que se globaliza aceleradamente, en el que el poder está siendo evacuado de la política, y en el que las únicas agencias de acción colectiva que fueron descubiertas o inventadas en el transcurso de la historia de la democracia moderna ya no pueden controlar o siquiera poner freno a los factores decisivos que determinan las condiciones en las que los individuos llevan adelante sus vidas.

La paradoja de las crecientes libertades individuales acompañas por una sensación cada vez mayor de impotencia pública no es algo precisamente nuevo. Hace muchos años, Max Horkheimer se alarmó ante la "impotencia de los hombres frente a la totalidad opaca en la que siguen existiendo", que vinculó con la confluencia de la "irracionalidad continuada de la sociedad" y la pobreza del saber del que disponemos.[28] Horkheimer insistió en que hacer de los fundamentos intelectuales y situacionales de la acción histórica "objeto de estudio y debate, antes que desconocer o silenciar su importancia" es condición necesaria de una "historia autoconsciente"; es decir, de la recuperación de los "poderes públicos" colectivos que actualmente faltan. El tipo de reflexión crítica que según Horkheimer era el medio adecuado a ese fin habría de ser en sí misma "parte del desarrollo de la sociedad".

> La teoría crítica relativiza la separación entre el individuo y la sociedad en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prescriptos a sus actividades. Ésta considera más bien que el marco general que resulta condicionado por la interacción ciega de las actividades humanas [...] es una función que se origina en la actividad humana y que por ende es un objeto pasible de sujetarse a decisiones organizadas y a una determinación racional de los objetivos.[29]

Así es que el problema no es nuevo en absoluto. Lo que sí parece ser nueva es la pregunta por la agencia capaz de implementar aquellos objetivos, cualesquiera sean, que hayan sido "racionalmente determinados", de modo que

[28] Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, Seaburg Press, 1974, p. 29. Traducción de Matthew J. O'Connor y otros [trad. esp.: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002].

[29] Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, Herder and Herder, 1972, pp. 229, 207. Traducción de Matthew J. O'Connor y otros.

pueda hacerse de esa "determinación racional" una propuesta sensata y meritoria, y por ende atractiva. Hoy en día, la disolución gradual de la sociedad en tanto "agencia imaginaria" –producida por la experiencia de una separación creciente entre el poder global y la política local, entre la magnitud de los problemas y lo limitado de las herramientas de acción necesarias para enfrentarlos o resolverlos– constituye un obstáculo desesperante para la "determinación racional de los objetivos", y una de las principales fuentes contemporáneas de la extendida sensación de "impotencia pública".

Como he tratado de dilucidar en *En busca de la política* y *Modernidad líquida*, la sensación de impotencia, con la consiguiente deserción del ágora, tierra natal y hogar de toda agencia de acción colectiva efectiva, donde los problemas privados y los asuntos públicos podían encontrarse y entablar diálogo, han conformado un círculo vicioso: ambos fenómenos se producen y retroalimentan mutuamente. Cuantas menos razones haya para creer que la sociedad podría cambiar cualquier cosa importante para las dificultades de los individuos, menos motivos habrá para revigorizar el ágora; y cuanto más inconveniente y poco emprendedora sea ésta, más se creerá que tiene poco sentido ocuparse de su salud. La debilidad de la acción tiende a perpetuarse y profundizarse a sí misma, y podría decirse que es el mayor desafío con el que se enfrenta la sociología en el umbral del siglo XXI.

Adelanto una pregunta: ¿existe una vía de regreso que nos devuelva un ágora confiada y bulliciosa, o quizás un camino hacia adelante que nos muestre un ágora reformada lo suficientemente grande como para acomodarse a la enormidad de las tareas y responsabilidades incubadas por una "compañía" que ha sido expandida hasta cubrir el planeta? Pues bien, en lugar de ofrecer una respuesta, no puedo sino citar las palabras que Hannah Arendt, esa suprema practicante del tipo de *vita contemplativa* endémicamente cargada de *vita activa*, citara en su momento, de todo corazón, de Gotthold Ephraim Lessing, uno de sus héroes espirituales:

> No estoy obligado a resolver las dificultades que yo mismo creo. No importa que mis ideas sean siempre un poco erráticas, o incluso parezcan contradecirse mutuamente, si han de ser ideas en las que los lectores encuentren algo que los mueva a pensar por sí mismos.

Y puedo citar aquellas palabras de la propia Hannah Arendt que más fielmente parecen resumir su credo personal, un credo que yo mismo comparto:

Incluso en la más oscura de las épocas tenemos derecho a esperar algún tipo de iluminación [que] bien podría venir menos de las teorías y los conceptos que de la luz, incierta e intermitente, y a menudo muy débil, que algunos hombres y mujeres, en sus vidas y obras, han de encender bajo casi cualquier circunstancia, protegiéndola a través del lapso que les ha sido otorgado en la tierra.*

* Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt Brace, 1995, pp. 8, ix [trad. esp.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1989].

2. La Gran Separación, segunda fase

Meditaciones aristotélicas

¿Cómo leer la *Política* de Aristóteles en una sociedad tan diferente de la que originó las reflexiones contenidas en ese libro fundamental? Se trata de un problema por cierto discutible.

Hay fundamentos más que suficientes para rechazar de plano la *Política* de Aristóteles por ser indefectiblemente anacrónica y tajantemente opuesta a cada uno de los valores que se espera que la política contemporánea promocione (como, por ejemplo, la igualdad de las mujeres, las libertades individuales o la universalidad de los derechos humanos). Sería fácil acumular argumentos para descartarla citando sentencias provenientes de una mentalidad completamente ajena que chocan violenta e inflexiblemente con nuestra *doxa*, ese saber subliminal, esa piedra maestra de la percepción tan profundamente sumergida que rara vez emerge en el umbral de la atención, si es que siquiera emerge; aquello *con* lo que pensamos, antes que aquello *acerca* de lo que pensamos. Consideremos, por ejemplo, lo siguiente: "Aquellos [...] que son tan inferiores a los otros como lo es el cuerpo con respecto al alma, y los animales con respecto al hombre, son esclavos por naturaleza, y es beneficioso para ellos, como corresponde a los seres inferiores, vivir al servicio de un amo". O bien: "La fortaleza del hombre se ve cuando manda; la de la mujer, cuando obedece".[1] Estas dos sentencias (y hay muchas otras parecidas) serían suficientes para relegar el *magnum opus* de Aristóteles a donde pertenece –a épocas pasadas– y mantenerlo allí, confinado al interés exclusivo de los historiadores, los etnógrafos y los coleccionistas de objetos curiosos.

No es ésta, sin embargo, la única manera de leer a Aristóteles. Aristóteles no era un escritor de ciencia ficción, sino un agudo observador dotado de una vista exquisitamente precisa, y un diligente cronista de la realidad provisto de

[1] Aristóteles, *Politics*, Everyman, 1959, pp. 11 y 25. Traducción de John Warrington

una afilada pluma igualmente exquisita. Difícilmente pueda culpárselo de no haber sido consciente de lo que hoy sabemos y por percibir como "naturales" formas de la vida humana distintas a las nuestras. No podía pasar por sobre la realidad social de su época, y ciertamente no lo hizo. Pero sí se destacó de sus contemporáneos por atravesar la accidentalidad del presente, alcanzando algunos atributos permanentes, atemporales, del ser-en-el-mundo de los humanos. Nada ha ocurrido desde Aristóteles, ni en nuestra experiencia del mundo ni en nuestro relato de esa experiencia, que pueda invalidar su categórico veredicto de que "un hombre que no puede vivir en sociedad, o que no tiene necesidad de hacerlo por ser autosuficiente, es o bien un animal o un dios".[2] Algunos aspectos de la existencia humana son en apariencia resistentes a la labor del tiempo, y Aristóteles fue un gran maestro del arte de descubrirlos y articularlos en algo así como unos "prolegómenos para toda sociología futura".

Las reflexiones de Aristóteles en cuanto a las condiciones *sine qua non*, universales, atemporales, y por cierto trascendentales de la comunión humana han resistido el paso del tiempo de manera ejemplar. Sin embargo, no resistieron porque todas las formas conocidas de comunión humana se hayan enfrentado al desafío y hayan cumplido efectivamente con las condiciones, sino más bien porque a lo largo de la historia de la humanidad estas reflexiones no han dejado de atormentar, fastidiar y dar trabajo a la imaginación humana; de modo que continuaron impidiendo que cualquier forma de comunión en particular se fijara como límite de las posibilidades humanas, osificándose en un último estadio de la historia de la humanidad que desautorizaría cualquier cambio ulterior. Los fundamentos de la cohabitación humana postulados por Aristóteles conservan su actualidad porque hasta el momento han permanecido incumplidos, por resolver, *noch nicht geworden*. Bien podría describírselos como filosos puñales apoyados contra la garganta del futuro; o como púas en la carne de todos los regímenes, formas del Estado o jerarquías de poder existentes. Es ese permanente incumplimiento lo que ha hecho a esos fundamentos, si se los mide con la vara de la historia humana, eternos; y asimismo, les ha asegurado la supervivencia.

"¿Por qué es el hombre un animal político, más que cualquier abeja u otra criatura gregaria?", se preguntó Aristóteles, y respondió:

[2] Aristóteles, *Politics*, ob. cit., p. 8.

> [E]l hombre es el único animal dotado de lenguaje [...] [E]l poder del lenguaje se encuentra en la intención de expresar qué es ventajoso y qué dañino, qué es justo y qué es injusto. Es precisamente en esto en lo que el hombre se diferencia de los otros animales: sólo él tiene noción del bien y el mal, de la justicia y de la injusticia; y es en asociación con otros seres vivientes que poseen de este don como constituye una casa y un Estado.

¿Por qué? Porque podemos, acertadamente o no, imaginar la virtud como una propiedad individual con la que el individuo carga incluso solo y sin ayuda, cosa que no podemos hacer del mismo modo con respecto a la justicia. La justicia, según Aristóteles insiste, "está ligada al Estado: su administración, que consiste en determinar qué es justo, es el principio ordenador de la sociedad política".[3]

Hay, propone Aristóteles, un *sequitur* irrebatible que conecta la noción del bien y del mal (y los seres humanos, sujetos a la bendición/maldición del lenguaje, no pueden sino tener tal noción) con el hecho de juntarse bajo un *sistema de gobierno.* Después de todo, es sólo en el Estado y a través del Estado que la *noción del bien y el mal* puede encontrar su cumplimiento en el *orden justo de la vida común.* El deseo de volcar la noción del bien y el mal en un régimen de justicia, y luego de ello la necesidad de administrar ese régimen, son las mismas razones por las que "sólo un animal o un dios" pueden prescindir de la sociedad. La búsqueda de la justicia es lo que hace a la necesidad de una vida en común evidente en sí misma, y a la vida en común bajo un sistema de gobierno la esencia de la condición humana; lo que trasciende, podría decirse, todas las formas, históricamente determinadas y siempre provisionales, de la cohabitación humana.

La "justicia", sin embargo, es un concepto "discutible por definición" y, por esa misma razón, destinado a permanecer siempre abierto. Ninguna de las formas "realmente existentes" del Estado (ni el mismo Aristóteles, a pesar de haber repasado todas las que conocía y podía conocer) se ha sustraído (ni podía sustraerse) a las críticas; ninguna podía ser inmune a la erosión. Dada la naturaleza intrínsecamente discutible de todas y cada una de las articulaciones del ideal, ninguna de sus encarnaciones genuinas o supuestas podía pasar la prueba sin ser salpicada. Esto no está en Aristóteles, pero puede decirse que la huella más notable de la presión que el anhelo de justicia ejerce

[3] Aristóteles, *Politics*, ob. cit., pp. 7 8.

sobre las sociedades humanas es precisamente esa circunstancia: el hecho de que ninguna sociedad pueda decirse "cumplidamente justa", y que todas las sociedades piensen de sí mismas, u otras se lo muestren, que no son lo *suficientemente* justas. El anhelo de justicia impide que el cuerpo político permanezca estático. Una sociedad es justa en tanto y en cuanto nunca deje de criticar el nivel de justicia que ha alcanzado y busque, cada vez, más y mejor justicia.

Por lo tanto, un sistema de gobierno, el Estado, no es *cualquier* concurrencia de personas. Para formar un sistema de gobierno no alcanza con que cierta cantidad de gente habite el mismo territorio. Tampoco alcanza, como insiste Aristóteles, con que toda esa gente "tenga el derecho a presentar una demanda en la corte, y a que le presenten una". La concesión del derecho a entablar demandas está lejos de ser suficiente para satisfacer las duras exigencias de la justicia. No hace más que otorgar a los sujetos la protección del Estado, y el derecho a exigir resarcimiento, en caso de que se sientan dañados u ofendidos por otros sujetos y en caso de que las leyes del Estado prohíban o desautoricen ese daño u ofensa. Nada dice, sin embargo, acerca de la naturaleza de esas leyes. En particular, guarda silencio en cuanto a si las leyes del Estado coinciden o no, y hasta qué punto, con lo que la gente que integra ese sistema de gobierno considera "justicia". Nada dice acerca del deber de los legisladores de prestarle oídos a la idea de justicia que tiene la gente. Puede vislumbrarse una alusión a la idea aristotélica de ciudadanía en las observaciones críticas del suspicaz comentarista político Joe Klein en el *New Yorker* del 4 de junio de 2001: "El gobierno se ha convertido en una forma de consumismo, y no de ciudadanía: uno compra el partido que aparentemente le ofrece un mejor negocio o mejores servicios". Utilizando el vocabulario de estos tiempos, podríamos decir que ser ciudadano no alcanza para ser consumidor de los servicios estatales.

Los seres humanos, conocedores de la diferencia entre el bien y el mal, no estarían satisfechos con ningún acuerdo, por más acomodado y agradable que éste pudiera ser, que les quitara toda participación a la hora de decidir entre lo justo y lo injusto. Ser miembro de un sistema de gobierno no se reduce a utilizar las leyes para la propia protección o el ascenso personal. Necesariamente, debe comprender la participación en la formación de las leyes y el cuidado de que las leyes, una vez formadas, sean armónicas con la idea de justicia. Sólo un sujeto del Estado que reúna esas condiciones puede ser llamado "ciudadano". "La característica particular" del ciudadano, según Aris-

tóteles, es "que tiene participación tanto en la administración de justicia como en el ejercicio de cargos públicos", que "tiene derecho a participar en la administración judicial o deliberativa de un Estado en particular". Por esa razón, es correcto decir que esa definición de "ciudadano" es "particularmente adecuada para el ciudadano de la democracia". No hay ciudadano que sea digno de ser llamado así en un Estado sin "asamblea popular" en la que se pongan a consideración, se evalúen críticamente, se discutan y se modifiquen las leyes del país.[4] Y, podríamos agregar, no puede haber un sistema de gobierno digno de ese nombre sin la mencionada "asamblea popular".

La política como crítica y proyecto

El Oxford English Dictionary (OED) informa que, en el momento de ser registrada por primera vez (en 1449), la palabra "político" expresaba el sentido de "constitucional", en tanto distinto de (y opuesto a) despótico o tiránico. Sin embargo, este uso, como comenta inmediatamente el OED, "hoy en día ha sido superado". Parece como si el legado de Aristóteles hubiera sido desempolvado y reapropiado en el umbral de la modernidad en su prístina esencia original de lo ideal enfrentado con la realidad recalcitrante; o como un parámetro para medir las formas actuales de comunión humana, exponer sus puntos flacos, condenarlas, y repararlas o reemplazarlas. Sin embargo, parece que en lo que concierne a esa labor no ha resistido bien el paso del tiempo.

Cuando se lo introdujo por primera vez en el inglés vernáculo, el concepto de lo "político" era un grito de guerra y un llamamiento a las armas. Hoy en día, ese significado se ha perdido porque, como tantos otros conceptos/programas (por ejemplo, el de cultura o civilización), si bien se lo había acuñado originariamente como una crítica de la realidad, luego se transformó en una "descripción objetiva" de aquélla cuando sus heraldos y misioneros se convirtieron en los administradores de esa realidad.

Desde entonces, los analistas y teóricos políticos han identificado a la "política" con las prácticas correspondientes a las formaciones políticas "realmente existentes" que usurparon el nombre de "proceso político" para adju-

4 Aristóteles, *Politics*, ob. cit., pp. 67-68.

dicárselo a sus propias acciones a la vez que censuraban y vilipendiaban, al tratar de innoble –precientífica, anticientífica– a la costumbre de deliberar acerca de cómo debería ser, y no es, la política. Ésta ha sido, por lo menos, la postura más comúnmente adoptada por los analistas y teóricos de la política, el discurso político *comme il faut* [como debe ser].

La paradoja, sin embargo, consiste en que cuando se les exige concentrarse en una "descripción objetiva" de la "política realmente existente", los estudios científicos parten de la práctica actual de la vida política que hoy, como hace dos milenios, es muy cercana a la concepción de Aristóteteles de un proceso abierto, autocrítico y autotrascendente, activado, puesto en marcha y mantenido en funcionamiento por el anhelo de justicia. Es la descripción de la política como una persecución perpetua (y siempre inacabada) de aquel esquivo ideal que merece el nombre de objetividad.

La política es la crítica continua de la realidad. La política es un mecanismo de cambio, no de preservación o conservación. La política encaja con la metáfora de Musil en *El hombre sin atributos*: el tren de los acontecimientos que despliega sus propias vías delante de sí mismo, o el río del tiempo que arrastra consigo sus propias orillas.[5] Su curso recuerda también la conducta del Ángel de la Historia de Walter Benjamín, que corre "hacia adelante" con la espalda vuelta hacia el futuro que es incapaz de ver, movido/repelido por el horror de la injusticia pasada que no puede sino contemplar.

Después de todo, el modelo de justicia que toda forma de política persigue no es *gegeben* sino más bien *aufgegeben*, siempre un paso adelante del statu quo. La justicia es una tarea que se cierne sobre el futuro aún desconocido, una tarea que por definición exige siempre un nuevo planteamiento y un nuevo accionar, impulsada por el sufrimiento presente cuya injusticia se condena.

No todo sufrimiento humano es condenado de ese modo. Para que se lo considere injusto, y para que por esa razón se lo condene y se pretenda rectificarlo, debe considerárselo *pasible de cambio*. De manera más específica, quienes sufren deben creer que hallar alivio a su mal está dentro de las posibilidades humanas. Tanto aquéllos como quienes son testigos de sus mise-

[5] Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Aquí se cita de la traducción de Eithne Wilkins y Ernst Kaiser, *The Man without Qualities*, Capricorn Books, 1965, vol. 2., p. 174 ("entrollt der Zug der Ereignisse seine Gleise vor sich her, und der Fluß der Zeit reßt seine Ufer mit sich") [trad. esp.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 1998].

rias deben confiar en que las cosas pueden cambiar, y que es el accionar humano lo que puede motivar el cambio. Deben ser capaces de creer en la aptitud práctica de los ciudadanos para cambiar el statu quo si no lo encuentran de su agrado.

En resumen: si el Estado es capaz o no de llevar a cabo el propósito (anhelo, esperanza, expectativa, premisa) fundamental en la concepción de Aristóteles, eso es algo que depende en último término de la implementación del modelo aristotélico de ciudadanía. En el léxico de Cornelius Castoriadis, la autonomía de la sociedad (la capacidad de cambiar las cosas) y la autonomía de sus miembros (la capacidad de elegir qué se debe cambiar) son condición indispensable la una de la otra. Sólo puede alcanzárselas conjuntamente; y conjuntamente pierden intensidad y se apagan. Sólo conjuntamente puede reconocérselas y perseguírselas; y ninguna de las dos sobreviviría si se renegara de la otra o se la abandonara.

El Estado moderno como crítica institucionalizada

El Estado premoderno no conocía la ciudadanía ni la practicaba. Eso no impedía que se produjeran rebeliones contra la injusticia, o que se promovieran modelos de supuesta justicia a través de la crítica y el rechazo del estado de cosas que se considerara injusto. Pero sólo en algunos casos, como lo descubrió Barrington Moore Jr., el sufrimiento se censuraba por "injusto", y por ende era pasible de suscitar rebeldía. De hecho, sólo el "sufrimiento adicional", más doloroso que el dolor más reciente y aún vívidamente recordado, tendía a ser tachado de "injusto". Los siervos feudales se rebelaron en nombre de un regreso al *statu quo ante*, en nombre de la restauración del *Rechtsgewohnenheiten*, de la carga acostumbrada de exigencias sobre su trabajo y producción, por más duras que pudieran haber sido aquéllas, y por más dolor que les hubieran causado. La medida acostumbrada de sufrimiento no era una causa para la rebeldía. Había que sufrirla con placidez y mansedumbre, porque no se la consideraba una obra humana; y por esta última razón, se la veía más allá de la voluntad de los hombres.

Al atribuir a la especie humana la capacidad de concebir inmaculadamente, siempre desde cero, su propia condición, y de ser la única dueña de su propia existencia, la modernidad abrió de par en par las puertas al disenso y a la resistencia contra todo tipo de situación que se considerara desagradable y re-

sultara dolorosa. En principio, ningún tipo de sufrimiento podía escapar a la condena sólo por su supuesto origen o fundamento inhumano o suprahumano. De allí en más, ninguna de las situaciones que se consideraban tolerables estaría a salvo de la posibilidad (¿la certeza?) de una futura redefinición que la tildara de sufrimiento injustificado (y nada había que pudiera impedir que se reclamara esa redefinición). Poner en marcha la rectificación/compensación dependía de que hubiera un reclamo lo suficientemente convincente como para atraer los recursos necesarios. A medida que cada vez más variedades de sufrimiento humano fueron "desencantadas" (eso es, reclasificadas como de factura humana), el umbral de tolerancia al malestar fue disminuyendo. Después de todo, la modernidad era una promesa de felicidad universal y de eliminación de todo sufrimiento innecesario. Era, asimismo, la determinación de reclasificar todo sufrimiento como innecesario.

Cuando hace setenta años, en *El malestar en la cultura,* Sigmund Freud esbozó el retrato de una modernidad que se llamaba a sí misma civilización (eso es, un modo de vivir en comunión que daba un barniz más humano al destino de los hombres), tomó la libertad con respecto al dolor y a otras formas de infelicidad como el miedo o la fealdad como el rasgo más saliente de la existencia civilizada. Se esperaba que la libertad con respecto al sufrimiento y al miedo de sufrir favoreciera la voluntad de experimentar y de hacer frente a los riesgos que la autodeterminación requiere, y que de ese modo se facilitaría y se salvaguardaría la libertad de la constitución de los individuos por sí mismos. El autogobierno de la especie humana debía hacer de cada uno de los miembros de la especie el gobernador de su propio destino. Debido a que la soberanía de acción era una prerrogativa del Estado, el cumplimiento de esa empresa recaía sobre el poder del Estado para legislar e imponer su voluntad. En términos de Jacques Ellul: "¿Quién, en opinión del hombre moderno promedio, debía reorganizar la sociedad para que finalmente ésta pasara a ser lo que debía ser? El Estado, siempre el Estado".[6] Desde sus inicios, el Estado moderno se cargó con una responsabilidad enorme, y ciertamente abrumadora. No había otra fuerza a la vista, humana o inhumana, a la que pudiera responsabilizarse por el sufrimiento humano o por la indecisión y la excesiva lentitud de la cura: "Últimamente, todos los problemas son políticos, y sólo pueden resolverse por vías políticas". En palabras de Ernst Cassi-

[6] Jacques Elull, *L'illusion politique,* 1965; se cita aquí de la traducción de Konrad Kellen, *The Political Illusion,* Random House, 1972, pp. 186, 185.

rer, se les asignó a los líderes políticos modernos el papel del "curandero que prometía curar todo los males de la sociedad".[7]

El precio de la emancipación

El inconveniente era que si la tarea que el Estado –en tanto agencia soberana y encarnación final de una humanidad que se sostenía y gobernaba a sí misma– había encontrado un día junto a su puerta era una carga quizás demasiado pesada, la independencia y la responsabilidad para con uno mismo que implicaba haberse emancipado de toda coacción era aun más abrumadora. Ese último descubrimiento llevó a los observadores más lúcidos a la conclusión de que "si el hombre simplemente siguiera sus propios instintos, no buscaría la libertad; más bien optaría por la dependencia... [L]a libertad suele considerarse más una carga que un privilegio"[8]; o que ya que la creciente soledad acompaña inevitablemente a toda individuación, la liberación individual suele acompañarse de "una sensación de impotencia y nerviosismo", y de ese modo "suele suscitarse el impulso de renunciar a la propia individualidad, y de deshacerse de esa sensación de soledad e indefensión sumergiéndose completamente en el mundo exterior".[9]

A lo largo de la mayor parte del siglo XX, recorrió Europa el espectro del Estado todopoderoso, que estaba listo para aprovechar la oportunidad que le ofrecía la masiva "huida de la libertad", y que ofrecía gustosamente ese "sumergirse en el mundo exterior", que era un sueño tranquilizador más que una pesadilla para los individuos solitarios, miedosos y abandonados. Para observadores como Hannah Arendt, la reflexión política acerca del rumbo que estaban siguiendo los Estados-nación, que quizás habían ido más allá de un punto sin retorno, estaba plagada de sombrías premoniciones de la "tendencia totalitaria" que se vislumbraba nuevamente con cada sucesiva respuesta del Estado a los nuevos problemas que se le suscitaban. Los "nuevos problemas" no escaseaban nunca, y se esperaba que surgieran más en el mundo turbulento de las guerras interestatales y de las batallas sociales en el seno del Estado. Como observó Cassirer, "en lo que respecta a la política, siempre se está

[7] Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Doubleday, 1955, pp. 362-363.
[8] Ídem.
[9] Erich Fromm, *The Fear of Freedom*, Routledge y Kegan Paul, 1960, p. 23 [trad. esp.: *El miedo a la libertad*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994].

sobre suelo volcánico. Debemos estar preparados para las convulsiones y erupciones abruptas".[10] Otros, como Otto Schmitt le dieron la bienvenida al *Totale Staat* como un acontecimiento que podía ser cualquier cosa menos milenarista, el Segundo Advenimiento del sagrado orden que había sido perdido u abandonado con imprudencia no sólo del cuidado y la solidaridad, sino asimismo de la comunidad que todo lo absorbía, regulaba y devoraba.

Puede que los *pronósticos* hayan abarcado todo el espectro, desde la alegría sin mancha a la desesperanza más sombría, pero las *expectativas* eran sorprendentemente similares. Las representaciones distópicas del futuro de George Orwell y Aldous Huxley, por lo general consideradas diametralmente opuestas, diferían de hecho en todos los aspectos, menos en uno: en ambas había un órgano que detentaba el poder supremo, que a pesar de estar para siempre y firmemente ubicado más allá del alcance de sus sujetos, penetraba hasta el último rincón de las vidas de éstos. Supervisaba cada paso que los sujetos daban o podían dar y castigaba despiadadamente a cualquiera que se pasara de la raya (esto es, si el adiestramiento previo no cortaba de raíz la misma posibilidad de un comportamiento tan imprudente). Una vez que acabó de absorberse y digerirse el impacto de los totalitarismos nazi y bolchevique, el Panóptico de Jeremy Bentham (con su vigilancia ubicua y minuciosa, y su tajante división entre vigilantes y vigilados), redescubierto y reciclado por Michel Foucault, fue recibido por aquellos cuya opinión debía escucharse como el modelo tan buscado, y eminentemente preciso, del Estado contemporáneo y de la tendencia inherente a todo poder moderno.

El Estado omnisciente, omnipresente y omnipotente del que habría de venir la esclavitud final (o, para algunos pensadores, la liberación) del individuo se consideraba sobredeterminado. La causa de la sobredeterminación era la convergencia de dos tendencias distintas aunque complementarias: el malestar de los individuos ante la necesidad de elegir, y el celo de los políticos sedientos de poder para reducir la posibilidad de elección a un mínimo, o para prohibirla del todo. Theodor W. Adorno, a tono con el espíritu de la época, trabajó copiosamente a partir de ambas tendencias y su encuentro final.[1]

[10] E. Cassirer, *The Myth of the State*, ob. cit., p. 351.

[1] Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp Verlag, 1963, y *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp Verlag, 1969. Se cita aquí la traducción de Henry W. Pickford, *Critical Models Interventions and Catchwords*, Columbia University Press, 1998, pp. 118, 139.

Al ver simultáneamente estimulado y frustrado su "narcisismo individual", los individuos desilusionados buscan compensación, y la encuentran, en el "narcisismo colectivo que les restituye como individuos algo de la autoestima que la misma colectividad les quita y que esperan recuperar por completo por medio de su engañosa identificación con aquélla". Por otra parte, sin embargo, "el tema religioso de la corrupción de la humanidad a partir de la caída de Adán adopta un nuevo disfraz, ya radicalmente secularizado en Hobbes, distorsionado al servicio del mal en sí mismo. Debido a que es supuestamente imposible que la gente establezca un orden justo, se les encomienda el existente orden injusto. Lo que Thomas Mann, al criticar a Spengler, llamó el 'derrotismo de la humanidad' se ha expandido universalmente". A los individuos les sentaban mal unas responsabilidades que se les antojaban prácticamente imposibles de manejar; y los gobernantes del Estado estaban ansiosos de aliviarlos de sus responsabilidades individuales, quitándoles con ello la libertad a sus sujetos.

Pocos pensadores del siglo pasado (y su número fue disminuyendo a medida que pasaba el siglo) dieron demasiado crédito a las posibilidades de la democracia postulada por Aristóteles como la unión de un sistema de gobierno autónomo con sus ciudadanos también autónomos. Algunos se lamentaron al esfumarse los sueños de la Ilustración; otros vertieron unas pocas lágrimas en el funeral de algo que desde un principio consideraban una ilusión abortiva y condenada al fracaso, el hijo bastardo de unas esperanzas insensatas. Pero casi ninguno predijo para la democracia un futuro largo, y menos aún apacible. Las opiniones más disímiles dejaban traslucir un fundamento común: acordaban firmemente en que el poder del Estado crecería en proporción inversa con el de sus sujetos. Los observadores estaban de acuerdo en que era posible que el colapso de las ilusiones democráticas hubiera estado determinado desde un principio por la endémica incapacidad de los individuos para la autodeterminación (en particular, para la autodeterminación autónoma y la independencia de criterio que la democracia exige), pero que de todos modos, serían el Estado y sus gobernantes ávidos de poder quienes en último término le darían el *coup de grâce* final.

La nueva encarnación del Gran Hermano

Para medir la distancia que separa a la generación actual y a sus temores de los temores que articularon Adorno, Arendt, Cassirer, Fromm, Huxley u Or-

well, haríamos bien en examinar más al detalle el espectáculo público llamado *Gran Hermano* que cautivó a las cadenas de televisión y a sus televidentes. De la noche a la mañana, era *el tema del momento*. Uno podría permitirse pensar que su meteórico éxito no habría sido tal si el estilo de vida que mostraba *Gran Hermano* (o el programa francés *Loft Story*, o el angloamericano de preguntas y respuestas *The Weakest Link*) no hubiera sido ya la única *actividad del momento*,* la más absorbente, y quizás la única.

En algún momento de 1999, observando a un grupo de personas que habían sido encerradas por un mes en una cúpula de vidrio en el desierto de Arizona, John de Mol, oriundo de Hilversum, tuvo, según sus propias palabras, "un mayúsculo destello" de inspiración.[12] Inicialmente, su creación fue puesta en el aire en el pequeño canal privado "Veronica"; fue un éxito instantáneo, y las principales cadenas de televisión le arrancaron la idea de las manos; desde entonces se la reprodujo en veintisiete países (y el número sigue creciendo, rápidamente por cierto), haciendo de su inventor el segundo hombre más rico de Holanda. El éxito de *Gran Hermano* fue fenomenal incluso para los estándares televisivos acostumbrados a inflar los *ratings* por motivos publicitarios. Acerca de la versión francesa de *Gran Hermano* (llamada *Loft Story*), Ignazio Ramonet escribió que "nunca antes en la historia de los medios franceses" se había producido un acontecimiento que "inflamara, fascinara, conmoviera, agitara, perturbara, sobreestimulara e irritara por igual al país",[13] haciendo sombra a eventos contemporáneos que normalmente son extremadamente populares como el festival de Cannes y la final de la Copa de Francia de fútbol. En Gran Bretaña, se estima que alrededor de 10 millones de jóvenes de 18 a 25 años votaron a favor o en contra de los participantes de *Gran Hermano*. Habría que comparar esa cifra con el millón y medio de personas en esa misma franja etaria que se espera que voten en las elecciones generales.[14]

* La locución *the only game in town*, que significa literalmente "el único juego [que hay] en la ciudad", se suele utilizar en inglés para dar a entender que aquella de la que se habla es "la única actividad" o el "único negocio" del lugar. Aquí traducimos "la única actividad del momento", para respetar el juego de repetición y referencia mutua con "el tema del momento". (*N. de T.*)

12 Vease *L'Express*, 5 de mayo de 2001, p. 64

13 Ignazio Ramonet, "Big Brother", en: *Le Monde Diplomatique*, junio de 2001, pp. 1 y 24-25.

14 Vease "The Editor", en: *Guardian*, 2 de junio de 2001.

La perspicacia de John de Mol fue ciertamente notable: descubrió una demanda aún sin explotar, algo que cientos de millones de mujeres y hombres de veintisiete países, pegados a las pantallas de sus televisores, deben haber necesitado desesperadamente, y esperado con impaciencia. Algo a lo que, también con un destello, recibirían con los brazos abiertos porque daba sentido a la experiencia de sus vidas; pero fundamentalmente porque legitimaba un estilo de vida que los inquietaba, y porque lavaba el estigma de una forma de vivir de la que, según sospechaban, debían avergonzarse. Los 5.400 millones de dólares por los que fue vendida finalmente Entertainment, la compañía de De Mol, a Telefónica de España dio la medida de cuánto estaban dispuestos a pagar esos millones de televidentes por la ansiada absolución...

No resulta asombroso: el espectáculo de *Gran Hermano* guarda un increíble parecido con la experiencia más familiar de los espectadores. En ese programa, doce hombres y mujeres, dueños de un pasado desconocido y de un futuro divergente, pasan algunas semanas juntos, enfrentados a la tarea de construir a partir de la nada una forma de vida común sin promesa alguna de durabilidad. Saben desde el primer momento que desaparecerán de la compañía, uno por uno, y que su tarea es precisamente hacer que los otros desaparezcan primero... Si fallan, esas mismas personas a las que no habían querido o podido expulsar los expulsarán a ellos.

Mientras se desarrolla esa competencia de vida o muerte "como se ve en la tele", el resto del mundo permanece invisible; ni los participantes ni los espectadores saben a ciencia cierta de dónde vienen la comida y los juguetes, ni quién ha decidido cuál será la próxima prueba. "Gran Hermano" es el nombre genérico de ese resto del mundo; y se demuestra una y otra vez cuán caprichoso e impredecible es ese mundo, que pasa rápidamente de una sorpresa a otra, y se guarda siempre un as en la manga. Esto es –puede que sea esto lo que sienten los espectadores– lo que han estado percibiendo o sospechando desde un primer momento, pero que no habían sabido cómo articular con claridad. Ahora lo saben. Y les sirve de consuelo: ahora saben (o al menos, lo han visto de manera vívida) que lo que pensaban que se debía a sus propias faltas, personales y únicas, o a la mala suerte, responde en realidad a la forma y al funcionamiento del mundo.

Tras los pasos de *Gran Hermano* llegó *The Weakest Link*: otro éxito televisivo de fin de siglo, en este caso, inventado en Gran Bretaña e importado poco después, a cambio de una enorme suma de dinero, por los Estados Unidos. *The Weakest Link* repite el mensaje de *Gran Hermano*, pero además dice

a viva voz lo que *Gran Hermano* susurraba: se forman equipos cuyo único objetivo es el ascenso de sus miembros más astutos, sin ningún otro valor o utilidad. Al comienzo de *The Weakest Link* hay seis personas, pero todos saben que sólo una llegará al final, recolectando todo el dinero que habían ganado los "miembros del equipo" que debieron dejar el programa, uno por uno, con las manos vacías. Después de cada ronda de preguntas que deben contestar individualmente, los "miembros del equipo" desechan a uno de sus compañeros, al que llaman, precisamente, "the weakest link", es decir, "el eslabón más débil", con el fundamento de que agregó poco dinero a la cuenta que luego será la ganancia privada del último (y aún desconocido) sobreviviente. Quienes reciben los votos negativos, y a quienes por ende se excluye del programa, son puestos ante las cámaras, y se les pide que confiesen públicamente las íntimas debilidades a las que deben el fracaso. Abierta o implícitamente, se confirma lo justo y apropiado de la historia que se desarrolla ante los ojos de los televidentes: es un mundo duro, en el que los derrotados sufren la derrota porque se la han buscado, y donde los fracasados no pueden culparse más que a sí mismos, privados del derecho a reclamar compensación, o aunque fuere compasión, por su infortunio.

Más que ninguna otra cosa, los dos programas de televisión más populares son ensayos públicos de la *desechabilidad* de los seres humanos. Ofrecen, por el mismo precio, indulgencia y advertencia. Nadie es indispensable, nadie tiene derecho a cosechar su parte del esfuerzo común sólo porque en algún momento ha contribuido con el cultivo de aquél, y menos aún porque simplemente formó parte del equipo. La vida es una dura competencia para gente dura. Cada juego comienza desde cero, los méritos pasados no cuentan para nada, uno vale tanto como los resultados de su duelo más reciente. Cada jugador, a cada momento, juega para sí mismo; y para progresar, y más aún para alcanzar la cima, uno debe primero cooperar para excluir a los que obstruyen el camino, y finalmente burlar a aquellos con los que había cooperado. Si uno no es tan duro como los otros, y menos escrupuloso aún, serán los otros quienes lo apartarán del camino, rápidamente y sin miramientos. Los más aptos (es decir, los menos escrupulosos) son quienes sobreviven.

La familia de los juegos que capturan la imaginación de millones de personas y los mantienen pegados a la pantalla de sus televisores (no dejan de aparecer versiones "nuevas y mejoradas" de estos juegos, buscando un éxito comparable al astronómico del original; la última adición, en el momento en que escribo, es el juego estadounidense *Survivor*, "Sobreviviente", que lleva el

apropiado subtítulo “No confíes en nadie”) ha llegado a ser conocida con el nombre genérico de “Gran Hermano”. Este nombre solía ser muy conocido para las generaciones que habían crecido a la sombra de las torres de vigilancia del “Siglo de los Campos”, y por cierto, les era dolorosamente familiar. Inmortalizado por Orwell, era sinónimo de un poder despiadado e inescrupuloso que marcaba el camino a seguir, prescribía la manera en que debía seguirse, y destruía a cualquiera que osara negarse a seguir las órdenes que ese poder expedía, o que no fuera capaz de satisfacer por completo las exigencias de éste. El Gran Hermano de Orwell deseaba que todos se comportaran según su deseo. Sabía qué era exactamente lo que quería que hicieran, y no era indulgente ante la desobediencia, por mínima que fuera. El Gran Hermano de Orwell administraba las vidas de sus sujetos, de la cuna al ataúd. Asimismo, el Gran Hermano era conocido por exigir a sus víctimas amor y gratitud; el Gran Hermano reinaba sobre un reino de ambigüedad y doble discurso. En ese reino, la esclavitud significaba libertad; el dolor, cura; y la opresión, emancipación.

Si era eso lo que se entendía por Gran Hermano cuando George Orwell lo retrató, llamar “Gran Hermano” a la mencionada familia de programas de televisión es poco apropiado (habría sido mejor llamarla “Nuevo Gran Hermano”, como al “Nuevo Laborismo” de Tony Blair). Si no se lo ve de ese modo, es por el hecho de que la generación actual se ha olvidado por completo del viejo significado del término, por lo cual éste se ha convertido en un caparazón verbal vacío que puede ser llenado con otro contenido experiencial. Ese caparazón se usó alguna vez para reunir y distribuir los temores que aquejaban a los contemporáneos de Orwell, y el recuerdo de esa función determina sus actuales usos. Se lo sigue utilizando para recolectar y conservar temores. Sólo que, hoy en día, los temores son otros.

El Gran Hermano de los programas de televisión no tiene rostro. De todas maneras, no necesita uno, porque ahora, a diferencia de su anterior encarnación, ya no exige amor, ni a tal efecto devoción o lealtad. Este Gran Hermano es un tipo eminentemente útil (es, después de todo, “el resto del mundo”, y no habría mundo sin ese resto), y lleva a cabo su tarea con la sola condición de que sus pupilos se abstengan por completo de interferir con él y acepten sus designios sin manifestar curiosidad, y menos aún mostrarse inquisitivos, por sus motivaciones. Bajo esa condición fácil de aceptar, y no particularmente engorrosa, Gran Hermano provee a sus pupilos de todo lo que necesitan para hacer su juego: un set completamente equipado, camas y

ropa de cama, comida y utensilios de cocina; incluso juguetes e ideas para nuevos juegos que alejen el aburrimiento y mantengan a los reclusos entretenidos y contentos. Proporciona el terreno de juego y se ocupa de que esté equipado con los artilugios que se necesitan para jugar. Pero el resto depende de uno. El Gran Hermano es de los que acostumbran decir "no nos llame, nosotros nos comunicaremos con usted". No tiene sentido cuestionar o protestar por sus decisiones. Las apelaciones quedarían sin respuesta. Sin embargo, y fundamentalmente, al Gran Hermano no le importa lo que uno haga con los juguetes y artilugios que le dio, cómo los use o para qué. Tampoco le importa si uno gana o pierde, ni cuál de los participantes terminará el juego mejor posicionado y cuál peor. Gran Hermano es *imparcial.* No se lo puede llamar cruel, por lo que no hay razones para combatirlo. Pero si se lo llama "justo", eso sólo puede ser en cuanto a que es *indiferente.* De modo que no hay motivos para reclamarle una justicia errada o deficiente.

El resto, permítaseme repetirlo, depende de uno. Ese resto es un juego de suma cero. Uno gana tanto como los otros pierden, ni un centavo más. Y las ganancias de los otros serán las pérdidas propias. Por ende, no tiene mucho sentido aunar fuerzas y actuar concertadamente; a menos que lo que uno tenga en mente sea una alianza manifiestamente temporal, un peldaño de la escalera que uno trepa, que ya no necesitará cuando haya alcanzado el siguiente. Las alianzas son beneficiosas mientras ayuden a avanzar. Una vez que dejan de servir a tal efecto, se vuelven instantáneamente superfluas o directamente dañinas. De ser un recurso pasan a ser una carga, y pobres de quienes dejen de advertir el momento en que eso sucede.

Gran Hermano es un juego de *exclusión.* Excluir a los otros sin ser excluido (es decir, excluir a los otros antes de que lo excluyan a uno) es lo que garantiza el éxito. Cuando el juego comienza, todos los competidores son iguales. Lo que uno haya hecho en el pasado no tiene importancia. No deja huellas; no arruina las chances de triunfo, pero tampoco proporciona una ventaja de entrada. Cada juego es, completa y verdaderamente, un nuevo comienzo. Cualesquiera sean las capacidades que uno tenga y el potencial sin descubrir que yazca dentro de uno, hay que sacarlos a relucir y usarlos aquí y ahora; caso contrario, no servirían de nada. Por un primer momento, todos son extraños allí, el uno para el otro, y a partir de ese momento, uno debe hacer uso de toda su astucia para ganarse amigos e influir sobre los demás (sólo para abandonar a esa gente una vez que la amistad y la influencia hayan perdido su utilidad). Todos allí saben tan bien que al final sólo uno (o una

pareja, como en el programa francés *Loft Story*) permanecerá en el campo de batalla y se alzará con todos los despojos. De modo que todos son conscientes de que una alianza, si se la establece, será sólo "hasta nuevo aviso", y no sobrevivirá a la utilidad que le había dado sentido.

Y luego, está el ritual diario de la confesión pública (en estos programas, el confesionario se reduce a una silla en la que el penitente se sienta antes del final del día, con la cámara de televisión reemplazando al confesor ausente). Los que ese día han salido victoriosos o al menos ilesos de la batalla se confiesan junto a los humillados, los intimidados y los vencidos. Todos ellos relatan lo que sintieron durante la batalla, y cómo se sienten después del asalto. Las historias que cuentan son distintas, pero los mensajes son monótonamente similares: no hay a quién agradecer más que a uno mismo (a la propia perspicacia, astucia, ingenio, riqueza de emociones) por el éxito, ni nada a qué culpar por el fracaso, más que a la ausencia o deficiencia de alguno o de todos estos recursos.

Y hay otro mensaje, igualmente esclarecedor; un mensaje aleccionador, podría decirse. Ese Gran Hermano que prepara el escenario de todos los juegos de la vida es una criatura misteriosa que a veces, cuando le parece pertinente, le habla a uno. Pero uno no puede responder; ¿qué sentido tendría intentar hacerlo, de todos modos? Gran Hermano es como el Dios de los filósofos nominalistas de la Edad Media tardía. Como Él, es "caprichoso, temible en cuanto a Su poder, impredecible, libre de toda atadura proveniente de la naturaleza y la razón, e indiferente al bien y al mal".[15] Es, completa y verdaderamente, un Gran Hermano *absconditus*. Uno sabe (todos lo saben) que "está ahí", pero en la práctica no se obtiene nada de ese saber. A la hora de atacar el centro de las preocupaciones cotidianas, uno sigue estando solo.

Del otro lado del teléfono del Nuevo Gran Hermano

Es por esto que millones de personas se pegan, como hechizados, a la trama enmarañada de la saga. No tiene sentido, por cierto, mandar a averiguar por quién dobla esta campana en particular. Dobla por ellos; por cualquiera de

[15] Esta caracterización proviene de Michael Allen Gillespie, "The theological origins of modernity", en: *Critical Review*, 13: 1-2, 1999, pp. 1-30

ellos. Quienes compiten en *Gran Hermano* o en *The Weakest Link* reproducen una y otra vez la historia de quienes están mirándolos. Así es como los televidentes percibían que eran sus vidas desde un primer momento, pero ahora lo ven vívida y claramente, reducido a sus elementos mínimos, mostrado con una pureza de laboratorio que no deja lugar a la imaginación y menos aún a la duda. Estos programas articulan la lógica que subyace a sus penurias y alegrías, por más lógica –o lo contrario– que aquélla pueda ser. Sobre todo, estos programas ponen en palabras y en imágenes gráficas los temores que los aquejaban, pero cuya naturaleza no habían sabido precisar. Estos programas no sólo explican todo aquello; además, explican qué es lo que debe ser explicado... Les dicen a sus televidentes acerca de *qué* deben pensar, y *cómo* pensar acerca de ello.

Por supuesto, el cuento llega a los televidentes ya empaquetado, con su respectiva interpretación, a pesar de que es más difícil advertir y discernir la interpretación en las imágenes que en los textos escritos, leídos u oídos. Además, incluso si la interpretación hubiera sido advertida y debidamente separada del espectáculo en sí mismo, difícilmente habría frustrado o provocado desacuerdo. Después de todo, puede que la explicación que ofrecen los programas como *Gran Hermano* sea más clara, pero no es nueva. Es la típica explicación de los consabidos altibajos de la vida de la gente que uno escucha una y otra vez en casi todas partes. Este mundo ruidoso y cacofónico está repleto de mensajes, diferentes y a veces contradictorios, pero hay un motivo recurrente, incesantemente repetitivo, que se abre camino fuerte y claro. Peter F. Drucker, el gurú de las nuevas clases políticas y empresarias neoliberales, fue el primero (en 1989) en articular nítidamente ese motivo:[16] "El último político occidental que creyó en la salvación por la sociedad fue Willy Brandt"; "Ya nadie cree, a excepción quizás de los 'teólogos de la liberación' de Sudamérica, en el poder de la acción social para crear una sociedad perfecta o incluso para acercar a la sociedad a ese ideal [...] [A] cualquiera que promulgara ahora la 'Gran Sociedad', como lo hizo Lyndon Baines Johnson hace sólo veinte años, se le reirían en la cara". En resumen, "la creencia en la salvación por la sociedad ha muerto", a ambos lados de la barricada ideológica ahora desmantelada, en los palacios y las covachas, en los "barrios privados" y los guetos urbanos. El Gran Hermano de los "reality shows" (así han

[16] Peter F. Drucker, *The New Realities*, Mandarin, 1990, pp. 9-15.

llamado los productores a los espectáculos del tipo de *Gran Hermano*, *Loft Story* y *Survivor*, con la aprobación unánime de los espectadores) es la "Nueva Realidad" de Drucker, adaptada para la televisión. Gran Hermano *absconditus* es sinónimo de *societas abscondita*.

El mundo que habitamos y recreamos a diario no es, por supuesto, una emisión de Gran Hermano proyectada en la gran pantalla de la sociedad. *Gran Hermano* no es una fotografía, copia o réplica de la realidad social de estos días. Es, más bien, un modelo condensado, destilado, purificado; podría decirse que es un laboratorio en el que se experimenta con ciertas tendencias de esa realidad social, que de otro modo habrían permanecido ocultas, diluidas o reprimidas, y se las pone a prueba para hacer visible todo su potencial.

Hannah Arendt señaló que los campos de concentración de los regímenes totalitarios

> no estaban pensados sólo para exterminar gente y degradar a los seres humanos, sino que además eran parte de un horroroso experimento que consistía en eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la espontaneidad misma como expresión del comportamiento humano, y en transformar la personalidad humana en una mera cosa [...] En circunstancias normales, esto es imposible de lograr, porque la espontaneidad nunca puede ser eliminada por completo [...] Sólo en los campos de concentración se hace posible ese experimento.[17]

Buena parte de estos argumentos valen para la familia de los programas televisivos del tipo de *Gran Hermano*. Si los campos de concentración oficiaban como laboratorios en los cuales se ponían a prueba los límites de la endémica tendencia totalitaria de la sociedad moderna, que "en circunstancias normales" aparece controlada y atenuada, los programas como *Gran Hermano* juegan el mismo papel en la "nueva modernidad", nuestra modernidad. Sin embargo, en contraste con lo que ocurría en esos experimentos, aquí las tendencias son sometidas públicamente a examen, bajo los reflectores, frente a millones de espectadores. Después de todo, lo que ahora se pone a prueba son los límites de la espontaneidad desregulada, privatizada e individualizada; la tendencia inherente a un mundo completamente privatizado.

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, André Deutsch, 1951, p. 438 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1999].

Podemos estar seguros de que los gobiernos estatales ni han empacado sus pertenencias ni tienen intención de cerrar sus oficinas. Bien lejos están de eso. Hoy en día, los gobiernos no están menos ocupados que en ningún otro momento de la historia moderna, si no lo están aún más. Pero están ocupados al estilo del Gran Hermano de la televisión: dejan que los sujetos hagan su juego y que después se culpen a sí mismos si los resultados no están a la medida de lo que soñaban. Los gobiernos están ocupados repitiendo en todos los hogares los mensajes de que "no hay alternativa", de que "la seguridad es dependencia", que "la protección del Estado les resta poder a los ciudadanos" e instando a los sujetos a ser más flexibles y a abrazar los riesgos de los que ese entorno vital flexible (léase: errático e impredecible) está plagado. Como lo expresó Pierre Bourdieu, "cualquier intervención directa y deliberada, al menos cualquiera que provenga del Estado, por cualquier razón que ésta se produzca, es desacreditada de entrada [...]".[18] Los ministros que contemplan la posibilidad de intervenir, y se atreven a manifestar públicamente sus intenciones, se arriesgan a ser menospreciados y condenados (¡en el mejor de los casos!) por la falta imperdonable de ignorar las "leyes del mercado" y los "intereses económicos". Los ministros a los que a menudo se alaba por su percepción, su sagacidad, y por el buen servicio que le prestan a los intereses nacionales, son aquellos (mucho más numerosos) que están entre los que –mediante la regularización del Estado de desregulación– colaboran con la "institucionalización de la inseguridad", haciendo "de la inseguridad social el principio positivo de la organización colectiva".[19] En nuestros tiempos, está surgiendo una nueva forma de dominación que rompe con el método agonístico ortodoxo y utiliza la desregulación como su principal vehículo: "un modo de dominación que se funda en la *institución de la inseguridad*: la dominación por la precariedad de la existencia".[20]

Ésta es la "realidad" caracterizada, como lo muestra Ulrich Beck en sus sucesivas investigaciones, por la "subjetivización e individualización de los riesgos y contradicciones producidos por las instituciones y la sociedad".[21] En

[18] Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Raisons d'Agir, 1998, p. 117 [trad. esp.: *Contrafuegos. Propósitos para la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona, Anagrama, 2001].

[19] Pierre Bourdieu, *Contre-feux 2. Pour un movement social européen*, Raisons d'Agir, 2001, p. 30 [trad. esp.: *Contrafuegos 2: Por un movimiento social europeo*, Barcelona, Anagrama, 2002].

[20] Ibíd., p. 46.

[21] Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 1986. Aquí se cita la traducción de Mark Ritter, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, 1992, pp. 135-137.

una realidad así, "la historia se reduce al (eterno) presente, y todo gira alrededor del eje del propio ego personal de cada uno y de la propia vida". Puede que más que nunca el individuo dependa del juego de las fuerzas del mercado –del que difícilmente alcance a ser consciente, y menos aún a comprenderlo o anticiparlo–, pero tendrá que pagar individualmente por cada decisión que tome o deje de tomar. "El modo en que uno vive se vuelve *la solución biográfica a contradicciones sistémicas*", o más bien, eso es lo que se les enseña a los desventurados individuos y lo que éstos acaban por creer (de hecho, una "solución biográfica a contradicciones sistémicas" es un oxímoron: puede buscársela, pero no encontrársela). Pero no son sólo los políticos que se lavan las manos quienes echan las contradicciones sistémicas sobre los hombros de sus sujetos. Los consultores especialistas comparten la responsabilidad: "arrojan sus contradicciones y conflictos ante los individuos, dejándoles una invitación bienintencionada a juzgar críticamente eso que ha sido arrojado según su propio criterio".

La razón principal por la que las recomendaciones de los expertos no ayudan demasiado a sus clientes, y de cualquier manera nunca lo suficiente, no son ni la escasez del conocimiento absorbido individualmente ni alguna clase de debilidad en las facultades racionales de los individuos. Incluso si se supone (en muchos casos, si no en la mayoría, contra toda evidencia) que la recomendación de los expertos a los individuos de que "tomen las riendas del asunto" es sensata, y que si se la pone en práctica puede conferirle a los individuos un mayor control sobre sus vidas, queda todavía el gran problema de los recursos sin los cuales no puede atenderse esa recomendación, y mucho menos hacer buen uso de ella.

Los sujetos de los Estados contemporáneos son individuos porque están destinados a serlo: los factores que constituyen su individualidad –confinamiento a recursos individuales y responsabilidad individual sobre los resultados de sus elecciones de vida– no están sujetos a opción. Hoy en día, todos somos "individuos *de jure*". Esto no significa, sin embargo, que todos seamos individuos *de facto*. Muy a menudo, el control sobre la propia vida es más un modo de contarla que la manera en que efectivamente se la vive.

Paradójicamente, el llamamiento a tomar las riendas de la propia vida de manera individual, y la presión que exige hacerlo, quizá den como resultado un control aún *menos* individual sobre su curso. Ese llamamiento y esas presiones distraen la atención y la voluntad de los individuos de las condiciones fijadas colectivamente que son las que determinan la agenda y las perspecti-

vas de sus elecciones y esfuerzos individuales. Esos llamamientos y esas presiones minimizan la importancia de las causas comunes y las iniciativas solidarias y separan a los factores considerados importantes para el planeamiento de una vida de la categoría de sociedad entendida como un todo. Ese llamamiento y esas presiones insinúan que nada puede obtenerse con el hecho de aunar esfuerzos y de actuar en concierto; más aún, que mientras que las dificultades individuales pueden ser moldeadas y trabajadas a voluntad, el funcionamiento de la sociedad ha sido decidido de una vez y para siempre y ya no está sujeto a una reforma consciente. Una vida individual es un puñado de alternativas, pero no hay una alternativa para la forma de la sociedad en la que se vive esa vida. Sobre todo, "lo privado" y "lo público" han sido dispuestos en diferentes esferas, y permanecen incomunicados y ambas esferas están sujetas a lógicas diferentes y virtualmente intraducibles.

Esa impresión se basa y se sostiene, por un lado, en la individualización forzosa de los intereses, proyectos y actividades, y por el otro, en el debilitamiento del poder del Estado-nación. La actual soberanía política de los Estados no es más que una sombra de la multifacética autonomía política, económica, militar y cultural de los Estados de antaño, modelada según el patrón del *Totale Staat*. Hay poco que los Estados soberanos de hoy puedan hacer, y menos aún que sus gobiernos se atrevan a llevar a cabo, para contener las presiones del capital, las finanzas y el comercio (incluido el comercio cultural) de carácter globalizado. Si se vieran instados por sus sujetos a reafirmar sus propias normas de justicia y propiedad, los gobiernos en su mayor parte replicarían que nada pueden hacer al respecto sin "ahuyentar a los inversores" y por ende atentar contra el PBN y el bienestar de la nación y todos sus miembros. Dirían que las reglas del juego que están obligados a jugar han sido dispuestas (y pueden ser revisadas a voluntad) por fuerzas sobre las que tienen una influencia mínima, si es que tienen alguna. ¿Cuáles fuerzas? Unas tan anónimas como los nombres tras los que se esconden: competencia, condiciones de comercio, mercados mundiales, inversores globales. Fuerzas sin residencia fija; extraterritoriales, a diferencia de los poderes eminentemente territoriales del Estado; y capaces de moverse libremente alrededor del planeta, en contraste con las agencias del Estado que, o bien para peor o bien para mejor, se mantienen irrevocablemente sujetas al suelo. Fuerzas cambiantes y huidizas, esquivas, difíciles de localizar e imposibles de atrapar.

De modo que, por un lado, hay un interés menguante por parte de los individuos con respecto a sus temas comunes o compartidos. Este marchita-

miento del interés es apoyado y secundado por un Estado que se muestra gustoso de ceder tantas de sus antiguas responsabilidades como le sea posible a intereses y preocupaciones privadas. Por otro lado, existe una creciente impotencia del Estado para mantener el equilibrio de sus cuentas dentro de las propias fronteras o para imponer sus normas en cuanto a la protección, la seguridad colectiva, los principios éticos y los modelos de justicia que mitigarían la inseguridad y aliviarían la incertidumbre que socava la confianza de los individuos en sí mismos, condición necesaria de toda participación sostenida en los asuntos públicos. El resultado conjunto de estos dos procesos es el crecimiento de la brecha entre "lo público" y "lo privado", y la lenta pero inexorable desaparición del arte de la traducción recíproca entre los problemas privados y los asuntos públicos, la savia vital de toda política. Contra Aristóteles, pareciera que la noción del bien y el mal en su forma privatizada actual ya no suscita la idea de la "buena sociedad" (o del mal *social*, para el caso); y cualquiera sea la esperanza de una bondad supraindividual que se conjure, difícilmente se le conferiría al Estado.

Incertidumbre: la raíz principal de la inhibición política

La capacidad de aprender es un arma poderosa, quizás la más poderosa del arsenal humano; sin embargo, eso vale solamente para un entorno predecible, en el que, como regla general, siempre o casi siempre se premian ciertas conductas y se castigan otras. La capacidad humana de aprender, memorizar y adoptar como hábito un tipo de conducta que en el pasado demostró ser exitosa (es decir, que resultó gratificante) puede ser sin embargo suicida si las relaciones entre los actos y sus consecuencias son aleatorias y efímeras y cambian sin previo aviso.

Hace poco, Richard Sennett volvió a visitar a los empleados de una panadería de Nueva York que había estudiado treinta años atrás.[22] Descubrió, con el beneficio de la retrospectiva, que el "tiempo rutinario" del que los panaderos neoyorquinos se habían quejado en el pasado y que en ese entonces habían afirmado detestar creaba a pesar de todo un "ámbito en el que los tra-

[22] Richard Sennett, *The Corrosion of Character*..., ob. cit., pp. 43, 31, 25.

bajadores podían hacer valer sus reivindicaciones, un ámbito que les confería poder". Según la conclusión de Sennett, la rutina "puede degradar, pero también proteger; puede descomponer el trabajo, pero también componer una vida". Pero la rutina es lo último que esperaríamos encontrar en el actual régimen de dominación que (para citar a Beck) prepara el terreno para la búsqueda de soluciones biográficas a contradicciones sistémicas. En la actualidad, las condiciones cambian abruptamente y desafían toda predicción razonable, ya que no siguen una misma lógica o un patrón discernible. Eso da como resultado la experiencia de una temporalidad deshilvanada, que se tambalea de un episodio inesperado a otro, y pone en jaque "la formación de la personalidad como un relato continuo". Puede que los trabajadores de más edad recuerden que en su juventud los proyectos de vida solían ser a largo plazo, como lo eran también los compromisos y las solidaridades, pero se preguntan si la idea de "largo plazo" tiene aún algo de real. Se encuentran en problemas a la hora de explicar el significado de esa idea a los más jóvenes, quienes lógicamente no comparten sus recuerdos, y extraen su saber del mundo de lo que ven a su alrededor. Como uno de los entrevistados por Sennett confesó: "No puede imaginarse lo estúpido que me siento cuando les hablo a mis hijos del compromiso. Para ellos, es una virtud abstracta; no la ven en ningún lado".

En el antiguo régimen de dominación, las dos partes de la relación de poder sabían perfectamente que estaban destinados a permanecer por mucho tiempo en mutua compañía, porque no podían "arreglárselas solos". El compromiso era *recíproco*. En la "fábrica fordista" arquetípica, el tipo ideal hacia el que todas las instituciones de la "modernidad sólida" tendían, Henry Ford dependía de sus trabajadores para conservar su poder y sus riquezas tanto como éstos lo necesitaban a él para ganarse el sustento. Ambas partes sabían perfectamente que volverían a encontrarse al día siguiente y en los meses y años por venir. Esta perspectiva temporal les permitía percibir sus relaciones como un "conflicto de intereses" (podía haber desagrado, pero no conflicto, entre meros transeúntes), y los llevaba a empeñarse en mitigarlo, hacerlo tolerable, e incluso en intentar resolverlo para satisfacción mutua. Por más antagónica, desagradable e irritante que pudiera ser la convivencia, las partes estaban dispuestas a negociar un *modus vivendi* aceptable para ambas una vez que se les hacía patente que esa convivencia sería duradera. Tras negociar esa modalidad de unión, creerían en su longevidad. De ese modo, ganarían un marco sólido y confiable en el que inscribir y sostener sus planes y expectativas para

el futuro. Esta ganancia es el principal motivo para comprometerse en una negociación. La perspectiva de esa ganancia es lo que hace que las partes se muestren interesadas en sentarse a discutir, polemizar, comprometerse y llegar a un acuerdo; de hecho, es la condición de posibilidad del proceso en sí mismo.

Hoy en día, sin embargo, a la gente le resulta cada vez más difícil creer en la premisa de que "volveremos a encontrarnos". Los personajes que participan en el juego de la vida vienen y se van, y están destinados a desaparecer y a ser reemplazados muchas veces a medida que el juego avanza. El escenario en el que se desarrolla la acción cambia constantemente, a una velocidad que hace difícil o imposible percibir o retener lo percibido. Las tramas, los escenarios y los personajes cambian mucho antes de que los actores-jugadores* hayan podido terminar de decir sus parlamentos.

No queda claro cuáles son las reglas del juego que se está jugando. A veces, los jugadores hacen bien en dudar que verdaderamente haya reglas, o que si las hay, sean las mismas para todos los jugadores. Alain Peyrefitte estableció el origen del espectacular estallido de energía creativa de la época moderna en la extendida confianza en uno mismo y los demás, que descansaba en la longevidad y autoridad indiscutible de las instituciones sociales. "Pour croître, il faut croire: mais en quoi?" ["Para crear, hace falta creer: ¿pero en qué?"].[23] A Peyrefitte le preocupa que la confianza se marchite una vez que el suelo en el que ha sido plantada se vuelve, como las instituciones sociales de nuestra época, endeble. Cuando la confianza no tiene un terreno firme para echar raíces, el coraje necesario para correr riesgos, asumir responsabilidades y contraer compromisos a largo plazo, se desvanece.

En mis años de estudiante, uno de los personajes más populares de la ciencia que estudiaba el comportamiento animal era un pez llamado "espinoso". El macho del pez espinoso construye un nido para que la hembra desove y almacene sus huevas, y protege el nido hasta que las crías emergen de las huevas. Una línea divisoria imaginaria separa el "territorio propio" alrededor del

* Bauman utiliza el término "player", que significa tanto "jugador" como "actor" (más bien en el sentido teatral). Aquí resulta importante mantener los sentidos de ambos términos, de modo que nos arriesgamos a emplear un sustantivo compuesto, tan incómodo e innatural en español. *(N. de T.)*

23 Alain Peyrefitte, *La société de confiance. Essai sur les origines de développement*, Odile Jacob, 1998, pp. 514-517, 539 [trad. esp.: *La sociedad de la confianza*, Barcelona, Andrés Bello, 1996].

nido (es decir, el espacio que el macho defiende contra los intrusos, atacando a todo espinoso macho que ose penetrar en el perímetro) del "territorio ajeno" (es decir, todo el restante espacio, del que el macho huye si se topa accidentalmente con otro miembro de la especie). Como experimento de laboratorio, se colocó a dos espinosos machos, durante la época de desove, en un mismo tanque de agua, demasiado pequeño como para mantener sus respectivos "territorios propios" separados. Los machos, confundidos al recibir señales contradictorias e irreconciliables, y por ende incapaces de elegir cabalmente entre el combate y la huida, asumían una postura vertical de "ni una cosa ni la otra" y enterraban la cabeza en la arena: una postura, como es obvio, completamente irrelevante para enfrentarse al dilema ante el que se encontraban, y menos aún para resolverlo. Desde mis años de estudiante, el estudio comparativo del comportamiento animal ha avanzado considerablemente. Puede que los espinosos hayan caído en el olvido, pero su conducta idiosincrásica ha sido reconocida como la manifestación de una regularidad mucho más general, probablemente universal. Cuando se los enfrenta a señales contradictorias, ambivalentes, ilegibles, inconstantes y lábiles, los animales tienden a desarrollar una *inhibición*, una suerte de parálisis del comportamiento. Los modos de comportamiento aprendidos y asumidos como hábito se suspenden. Lo que sigue luego es o bien una depresión del comportamiento que se manifiesta en la inacción, o bien el recurso a la "conducta irracional", es decir, que el comportamiento se relaciona vagamente, si es que se relaciona de algún modo, con la situación que produjo el conflicto. Si se elige la segunda opción, la tensión tiende a liberarse temporalmente mediante una agresión absurda que deja intactas las causas del conflicto. Se han observado alternativas de conducta similares en el caso de señales que son manifiestamente claras pero que conllevan un peligro que no puede evitarse, haga lo que haga el animal amenazado (huir o combatir es indistinto).

Ambas situaciones dominan la vida humana en el "estadio líquido"[24] de la modernidad. Por lo general, las señales indicadoras y los puntos de orientación, lejos de mantenerse en su lugar, parecen tener sus propias rueditas; cambian de posición antes de que se pueda llegar a los lugares a los que apuntan, y rara vez se quedan en sus puestos el tiempo necesario para que los viajeros memoricen el trayecto. Por lo general, lo que hay sobre todo son señales en los cruces de caminos, que indican una ruta distinta para el destino que se

[24] Véase mi libro *Liquid Modernity*, ob. cit.

busca, o apuntan a destinos diferentes, insólitos y nunca visitados, y por esa razón tentadores. En cada uno de estos casos, el resultado es una ambivalencia que genera angustia. Para hacer la situación más engañosa e irritante aún, las pocas señales que son desacostumbradamente claras, indiscutibles y por lo tanto consideradas confiables, llevan por caminos que muchos viajeros no podrían emprender, por faltarles los recursos necesarios o porque se les impediría el paso. La imposibilidad de alcanzar el destino considerado digno por tanta gente es una experiencia dolorosa. Ser excluido de los intentos que tantos hacen por llegar a ese destino tan atractivo, o carecer de los recursos necesarios para intentarlo, trae aparejada la conciencia de que el dolor es inminente y que, sin embargo, no hay nada que quien se dispone a sufrir pueda hacer para evitarlo o escapar de él. Precisamente, éste es el tipo de situación que se espera excluya toda posibilidad de accionar racional y active en su lugar la inhibición o la agresión aleatoria e inconducente.

No resulta extraño que abunden los síntomas de las dos reacciones características a la ambigüedad y la incertidumbre, y que ganen cada vez mayor notoriedad y reconocimiento público.

Por un lado, el interés en la "Política" con "P" mayúscula (es decir, en los movimientos explícitamente políticos, en los partidos políticos y en la composición de los programas de gobierno) y la intensidad y el vigor de las creencias políticas, sin contar la participación activa y diaria en las actividades tradicionalmente consideradas políticas, se están evaporando aceleradamente. A tono con el espíritu de la época, se espera que los "ciudadanos" no miren más allá del próximo recorte impositivo o aumento jubilatorio, y que no tengan más intereses que filas más cortas en los hospitales, menos mendigos en las calles, más criminales en la cárcel o un descubrimiento más rápido del potencial tóxico de los alimentos. Pocos, si es que alguno entre los políticos consumados fuera capaz de reunir el coraje necesario para proponer el proyecto de una "buena sociedad" a los votantes, quienes habiéndose quemado más de una vez las manos por ponerlas en el fuego prefieren un *presente diferente* a un *futuro mejor*. Figuras políticas eminentes como Laurent Fabius,[25] en los escasos momentos en los que se atreven a proponer "una idea" (en el caso de Fabius, una idea más bien banal de "ecodesarrollo", es decir, de un desarrollo compatible con un enfoque ecológico; de todos modos, es una maniobra necesaria, debida más a las fricciones de la "izquierda plural" francesa que al

[25] Laurent Fabius, "Le temps des projets", en: *Le Monde*, 1º de junio de 2001, pp. 1, 16.

apetito de los líderes de grandes proyectos), se sienten obligadas a disculparse inmediatamente al público por hablar de algo cuya implementación demorará más que unos pocos días: "J'entend déjà certains commentaires: pourquoi, diable, le ministre français de l'économie et des finances réfléchit-il au longe terme? Ne devrait-il pas se concentrer plutôt sur la gestion inmédiate... ?".[26]

No parece haber mercado para los proyectos de una "buena sociedad" a largo plazo. La oferta es muy reducida, y la demanda proyectada no es mayor. El interés en el gobierno del país y sus tareas, si es que queda alguno, tiende a ser tan a corto plazo como las campañas de gestión de crisis de los ministros. La idea de cambiar un futuro más lejano no suscita demasiado entusiasmo porque no se ve que haya una conexión entre el accionar presente de los ciudadanos (o más bien, su apatía) y la forma que adoptará el porvenir. Luc Boltanski y Éve Chiapello descubrieron que en la actualidad, en los lugares de trabajo los empleados "ya no hacen carrera, sino que pasan de un proyecto a otro; el éxito en un proyecto les franquea el acceso al siguiente".[27] Es bien sabido que para Tony Blair el interés de ganar una elección es ganar la siguiente.

La otra reacción común a la impotencia, la agresión, es menos una alternativa que un complemento de la inhibición. Por lo general, ambas respuestas son activadas simultáneamente. La retirada del ágora, por la que la lucha política se deja en manos de pequeñas unidades profesionales de alta tecnología debido a que sus resultados no parecen depender del coraje individual de los soldados, se acompaña del despliegue del restante espíritu de combate en sitios más a la mano y aparentemente más fáciles de conquistar. Los "cinco minutos de odio" de Orwell ya no son orquestados por los gobernantes de un país: como la mayoría de las cosas sujetas al principio de "subsidiariedad", han sido desregulados, privatizados y abandonados a la iniciativa local, o mejor aún, personal.

Una y otra vez la prensa sensacionalista llena la vacante, haciendo lo mejor que puede por condensar, canalizar y enfocar las frustraciones difusas y dispersas de los inhibidos políticamente: se muestra gustosa de poder ayudar seleccionando objetivos sobre los cuales descargar la energía aún sin ex-

[26] "Comienzo a oír ciertos comentarios: ¿por qué diablos el ministro de economía y finanzas de Francia piensa en el largo plazo? ¿No debería más bien concentrarse en la gestión inmediata...?".

[27] Luc Boltanski y Éve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, ob. cit., p. 144.

plotar que reside en las preocupaciones de las "causas comunes". Nunca hay escasez de figuras para encarnar el miedo y el odio, como los pedófilos que vuelven a casa tras una temporada en prisión, las "invasiones de mendigos", los "atracadores", los "vándalos", los "vagos", los "falsos buscadores de asilo" o los inmigrantes "que usurpan nuestros empleos". Ya que por más que se combata a estas figuras la incertidumbre sigue siendo tan desalentadora, y que difícilmente se pueda aliviar el lacerante dolor de la impotencia por más tiempo del que dura cada sucesivo estallido de agresión, se necesitan constantemente nuevos objetos de odio y blancos de agresión. La prensa sensacionalista, muy atentamente, los descubre o los inventa, y se los suministra precocidos y listos para consumir a sus ansiosos lectores. Pero todos los esfuerzos de la prensa sensacionalista, por más ingeniosos que éstos puedan ser, serían en vano si no existiese ya una profunda y abundante angustia, desviada de su causa genuina, y en la búsqueda desesperada de válvulas de escape alternativas.

La orquestación de la agresión rara vez libera por completo la energía agresiva que genera la constante incertidumbre sumada a la impotencia persistente. Queda suficiente para derramarse sobre los sectores privados de la red de lazos sociales asociaciones, familias, vecindarios, grupos de compañeros de trabajo– y saturarlos. Todos estos tienden hoy en día a convertirse en lugares de violencia, a menudo denominada "gratuita" por quienes no participan en ella, por no tener razón aparente, y mucho menos un propósito racional. Los hogares familiares se vuelven campos de batalla sustitutos para el juego de la autodeterminación que ha sido desalojado de la escena pública. Lo mismo ocurre con los vecindarios rigurosamente vigilados desde los cuales uno esperaría poder dictar las reglas del juego de la exclusión más que ser su desafortunado blanco. Lo mismo ocurre con los lugares de trabajo, que fácilmente dejan de ser refugios para la solidaridad y la cooperación, y se convierten en un ámbito de competencia salvaje en la que cada uno se las arregla como puede.

Todos esos medios para combatir al fantasma de la impotencia son irracionales en tanto son totalmente inconducentes. Ni siquiera se acercan a las verdaderas causas del dolor, y las dejan intactas. Sin embargo, en esas circunstancias, y mientras la raíz del problema permanezca obstinadamente inalcanzable, o al menos se la considere así, los medios mencionados pueden ser considerados "racionales" en el sentido de una racionalización psicológica de un anhelo insatisfecho de autodeterminación y autoestima. Cualquiera sea el ve-

redicto, es indiscutible que los canales de escape sustitutos para la angustia generada por la combinación de incertidumbre e impotencia profundizan e intensifican, más de lo que aplacan, la angustia que debían combatir o disolver. Tienden a erosionar o a destruir los lazos de los compromisos mutuos, condición sine qua non del accionar solidario, sin el cual no pueden alcanzarse las verdaderas fuentes de la angustia ni atacarlas.

Sin embargo, proteger la ley y el orden es una de las funciones ortodoxas que, igual que en el pasado, el Estado está deseoso de cumplir, de modo que la agresión autopropulsada y autodirigida no suele tolerarse. El Estado no está dispuesto a quedarse observando con pasividad mientras sus sujetos "toman la ley en sus propias manos". La violencia en la familia, el vecindario, la calle o el estadio tiende a ser contrarrestada con coerción y represión por parte de los organismos del Estado; sin ser conscientes de ello, quienes la perpetran se buscan nuevas pruebas de su propia impotencia. El riesgo resulta algo menor si la agresión se redirige hacia uno mismo; hacia el propio cuerpo y la propia psiquis. Como las vías de escape alternativas están bloqueadas o plagadas de peligros, sería lícito suponer que la actual obsesión con el aspecto del cuerpo y el estado físico (que se manifiesta en las dietas, las pesas, el ejercicio aeróbico, las rutinas de los "centros de salud" y otros ejercicios agotadores, y a menudo dolorosos, que recuerdan la tortura autoinfligida del tipo "hágalo usted mismo"), más allá de sus otras funciones, sirve a la tarea de redireccionar esa angustia excedente. Es todavía más probable que una distracción similar de energías explique al menos en parte la propagación epidémica de los desórdenes bulímicos y anoréxicos, el uso adictivo de drogas, los problemas alérgicos y otras enfermedades psicosomáticas, así como las muchas formas existentes y nuevas de depresión psíquica.

Todos estos son efectos colaterales de la incertidumbre, que suelen confundirse con su remedio. La principal víctima de esta confusión es el compromiso político, ese rasgo constitutivo de la ciudadanía y, en consecuencia, de la política, en el prístino sentido aristotélico.

La segunda secesión

La crisis de la ciudadanía y el desencantamiento respecto del potencial del compromiso político que se experimentan en la actualidad se originan en última instancia en la impresión no del todo descabellada de que las agencias

de acción *efectiva*, particularmente de acción *colectiva* efectiva, y especialmente de acción colectiva efectiva *a largo plazo*, se encuentran ausentes, y de que no aparecen modos evidentes de resucitarlas o concebirlas de nuevo. Como podría esperarse de la situación de discordancia cognitiva resultante, tiende a aliviarse el malestar que aquella impresión genera con la creencia adicional de que no debe lamentarse el deceso de la acción colectiva debido a que ésta había sido, y será siempre, en el mejor de los casos irrelevante, y en el peor, desfavorable para el avance del bienestar y la felicidad individuales. Puede sostenerse, sin embargo, que la aparente credibilidad de esta idea se debe, en buena medida, a que "las uvas están verdes".

Por más que así sea, parecería que la clave de los problemas que afectan la vida política contemporánea e inquietan a quienes la investigan debe buscarse, y con toda probabilidad puede encontrársela, en los cambios que causaron la creciente impotencia de las agencias existentes de acción política colectiva.

Resumiendo las transformaciones fundamentales de los siglos XVIII y XIX, Max Weber concluyó que el capitalismo moderno "nació" con la separación del hogar y el negocio. Muchos años después, Karl Polanyi propondría que esta separación, junto con la separación entre los productores y los medios de producción que ya había advertido Karl Marx, ponía en marcha la "Gran Transformación" que solemos condensar en nuestra idea de la sociedad moderna.

Por "casa", Weber entendía algo más que la simple cocina compartida, los dormitorios, el hogar alrededor del cual la familia se reunía durante las comidas y la granja o el taller en los que la misma familia trabajaba. En tiempos precapitalistas, el hogar designaba a la compleja red de instituciones interconectadas –vecindarios, aldeas, municipios, parroquias, corporaciones profesionales– en la que el hogar familiar estaba firmemente entramado. En ese complejo, la mayor parte de los cabos sueltos de la humanidad se entrelazaban. Ese complejo comportaba todo lo necesario para reproducir rutinariamente el patrón de la vida común y el orden de las relaciones humanas. Asimismo, ese complejo era el efectivo custodio colectivo de las normas éticas de respeto obligatorio para todos, de los derechos, los deberes y las obligaciones que toda la comunidad debía observar: su único custodio, y por la mayor parte de su historia, un custodio suficiente.

Al cortar sus ataduras con el complejo centrado en el hogar familiar, la iniciativa comercial encontró una libertad verdaderamente sin precedentes. Se liberó de las trabas de las obligaciones éticas y los compromisos a largo plazo. Se convirtió, en un grado hasta el momento desconocido, en un terreno libre

de normas y reglas. O, más bien, fue libre de establecer sus propias normas y reglas, y de pasar por alto las normas y reglas que otros hubieran abrazado y considerado inapelables. Pudo subordinar su propio accionar desde la concepción hasta la puesta en práctica a la búsqueda del beneficio y al cálculo racional de ganancias y pérdidas, y prestar poca o ninguna atención a los efectos que ese accionar podría tener sobre la vida de la gente directamente involucrada o afectada de modo indirecto.

Las consecuencias inmediatas de ese cambio fundamental son bien conocidas. El período de "despegue" del capitalismo moderno pasó a la historia como una época de flagrante codicia y crueldad desenfrenada para con los seres humanos más simples y menos afortunados, la época de las "fábricas oscuras y satánicas", atestadas, mugrientas y malolientes, del hedor y la miseria de los barrios pobres cada vez más populosos, de la cada vez mayor polarización entre quienes tenían y quienes no, y de la creciente pobreza, miseria y penuria de la vida de las masas.

Las inescrupulosas hazañas de los primeros empresarios, embriagados con el vasto espacio vacío que les habían quitado a las tierras trabajadas de los talleres familiares, las corporaciones profesionales y las parroquias, suscitaron un clamor moral masivo, casi universal. Pero las quejas de los desheredados y desarraigados y los lamentos de los predicadores éticos habrían sido sólo gritos en la espesura de no ser por los Estados-nación emergentes que invadieron la "tierra de nadie" con una determinación cada vez mayor de hacerse con el dominio de ésta disputándoselo a quienes hasta el momento la habían explotado sin encontrar resistencias.

El siglo XIX se convirtió en una época de restricciones, impuestas una por una sobre la inescrupulosa y desbocada búsqueda de mayores ganancias. Siguieron a la prohibición del trabajo infantil la reducción de la jornada de trabajo, las regulaciones sobre la seguridad e higiene laboral y una infinita serie de medidas que protegían a los más débiles de la omnipotencia de los poderosos. Sobre todo, la legalización de los sindicatos y de sus estrategias de lucha les dio, tanto a las víctimas efectivas del progreso capitalista como a sus víctimas futuras, el derecho a defenderse legítimamente. Por último, pero no por eso de menor importancia, la constante expansión de los derechos políticos, a pesar de que fue arduamente combatida, eventualmente dio como resultado un consenso "más allá de la derecha y la izquierda" en la necesidad de asegurarse colectivamente contra la desgracia individual, que se expresó en el establecimiento del Estado de bienestar.

Hoy en día, estamos viviendo el proceso de la "Gran Separación, Segunda Fase". El capital ha logrado escapar del marco ético-legal cada vez más restrictivo, prominente y enojoso que el Estado-nación le imponía, para refugiarse en una nueva "tierra de nadie", en la que pocas reglas limitan, restringen o dificultan la libertad de la iniciativa económica, si es que alguna efectivamente lo hace. El nuevo espacio en el que se mueven los nuevos negocios (globales) es, para los parámetros de los dos últimos siglos, completa y verdaderamente *extraterritorial*. A los fines prácticos, se ha convertido en una especie de "espacio exterior" desde el cual es posible planear ataques y golpes relámpago que ningún poder de base territorial puede resistir. Ese espacio global está más allá del alcance de todas las instituciones que velan por las normas de decencia y responsabilidad ética existentes. La historia, podríamos decir, se repite; aunque esta vez, a una escala mucho mayor. Y lo mismo ocurre con la miseria y las penurias humanas que tienden a ser incubadas y a crecer a medida que la actividad económica se emancipa del control ético y político.

Sabemos por el estudio de Alexis de Tocqueville de los años de decadencia del *ancien régime* que los actores de la separación original podían escapar de la red tan fácilmente porque la mayoría de las fibras de ese entramado estaban raídas y endebles y la propia red se encontraba ya en un estado de avanzado deterioro. La actividad económica no quería permanecer atrapada en la red; de todos modos, esa red ya no podía sujetarla. De modo que la instauración pionera por parte de los revolucionarios franceses de una nueva clase de autoridad estatal entrometida e indiscreta podía ser vista como un derivado de la acuciante necesidad de reparar el daño perpetrado por la debilidad demasiado evidente de las viejas instituciones que luchaban contra la corriente, o aun en vano, por detener o al menos demorar la implacable desintegración del orden social. También este aspecto de la historia parece repetirse en tiempos de la Gran Separación, Segunda Fase. Una vez más la actividad económica se ha emancipado de sus ataduras locales: esta vez no del hogar, sino del Estado-nación. Una vez más ha dispuesto para sí un "territorio extraterritorial" en el cual es virtualmente libre de establecer sus propias reglas. Parecería que el actual "*ancien régime*", en tanto lo representan una multitud de Estados-nación soberanos, se ve cada vez más incapacitado para demorar, y menos aún para detener, la huida de las fuerzas económicas de un control democrático que hoy, igual que ayer, está ligado al suelo. Para peor, parecería también que cada nuevo acto de escapismo profundiza aún más la impotencia del "*ancien régime*, segunda fase".

Hasta su casi completa división en dos bloques de poder que miraban con desaprobación cualquier negativa a unírseles (incluso los pocos países "no alineados" dispersos buscaban desesperadamente conformar un "bloque sin bloque" propio), la superficie de la Tierra solía dividirse en los distintos territorios mutuamente independientes de los Estados soberanos. Se afirmaba que la soberanía del Estado era completa e indivisible, y éste se esforzaba por cumplir con ese ideal; asimismo, todo Estado soberano estaba dispuesto a asistir prontamente a sus pares en defensa de ese principio compartido.

Tal aspiración de soberanía política era ciertamente demandante. Exigía la capacidad de equilibrar las cuentas, defender las propias fronteras y mantener a raya a los vecinos potencialmente peligrosos, así como el poder para ensamblar y ocuparse de un modelo cultural completo que asegurara cada aspecto de la vida en comunidad. Por eso, sólo una cantidad relativamente escasa de poblaciones pudieron pasar la prueba de la conformación del Estado. Puede que la independencia sea un trofeo codiciado por doquier y ávidamente perseguido, pero fue accesible sólo para unos pocos elegidos. La Liga de las Naciones, a diferencia de las actuales Naciones Unidas, tenía sólo unos pocos miembros.

Todo cambió, sin embargo, una vez que las tres patas (económica, militar y cultural) del trípode de poderes en el que, según se suponía, debía descansar la soberanía política comenzaron a sacudirse, desgastarse y caer hechas pedazos, incluso en el caso de los Estados más antiguos, relativamente ricos y sólidamente afianzados. Hoy en día, de pocos Estados-nación puede decirse, si es que puede decirse de alguno, que sean autónomos, y menos aún que puedan mantenerse con sus propios recursos o que sean autosuficientes, económica, militar y culturalmente. Pocos Estados podrían pasar, si es que hay alguno que pueda, las pruebas ortodoxas, rigurosas y estrictas que les permitirían arrogarse esa categoría. La autarquía económica, militar y cultural ya no es un requisito para exigir y conceder la independencia política. El resultado global de todos estos cambios es la progresiva fragmentación política (*balcanización*, según sugieren algunos observadores) del planeta. Los edificios de las Naciones Unidas, al no estar preparados para tamaña explosión, se ven desbordados.

Sin embargo, la proliferación de Estados-nación va de la mano con su propio debilitamiento. Pequeños en cuanto a su tamaño, a su volumen de recursos, o en cuanto a ambas cosas, económica y militarmente dependientes y culturalmente cortos de miras, tienen un peso mínimo, y una capacidad de negociación y presión demasiado reducida como para alcanzar la categoría de actores respetados y tenidos en cuenta a un mismo nivel que los principa-

les protagonistas de la escena global. Muchos asientos, quizás la mayoría, del salón de actos de las Naciones Unidas una organización creada para establecer, hacer cumplir y vigilar las reglas del juego global– están ocupados por los representantes de las numerosas variedades de "repúblicas bananeras"; por huéspedes de la corte de la economía global más que por quienes, con independencia de criterio, ingenio y rigurosidad, vayan a fijarle reglas al capital "extranjero", o, para mayor corrección, al capital nómada.

Las perspectivas de la política global

¿Cómo explicar este rompecabezas en el que los dos procesos mencionados apuntan hacia direcciones opuestas? ¿Acaso la actual proliferación de unidades políticas nominalmente soberanas se debe a un desfasaje temporal, un desperfecto momentáneo que tarde o temprano será rectificado? ¿Se debe acaso a que las instituciones económicas se mueven más rápido que las estructuras políticas, menos flexibles y más reacias a "modernizarse", y se les adelantan y las dejan atrás, al menos en las primeras etapas de la maratón? Con respecto a esas estructuras, ¿serán capaces de alcanzar, si bien más lentamente, la escala de pensamiento y acción que ya ha alcanzado la economía global, para así reinstaurar lo que según el criterio ortodoxo estaríamos dispuestos a reconocer como un balance sistémico? Quizás sea esto lo que nos deparará el futuro. Sin embargo, hay una serie de hechos que deberían disuadirnos de arribar a una conclusión tan apresurada.

Por estos días, no sólo se exige soberanía *política* más ruidosa y audazmente que nunca; y no sólo la demandan poblaciones que en el pasado difícilmente la habrían demandado. Además, hoy más que nunca la demanda goza del respaldo de la "opinión pública mundial", y más que nunca la otorgan los poderes vigentes (excepto cuando un vecino de más recursos y potencialmente nocivo se cruza en el camino). Cuando Eslovenia se negó a compartir su recaudación impositiva con Belgrado, Helmut Kohl afirmó que debía concedérsele la independencia en términos de su homogeneidad étnica; en esa oportunidad, no se hizo referencia alguna a la autosuficiencia económica, política o cultural. Eso marcó un cambio fundamental en el criterio de independencia política del nuevo mundo globalizado.

Para dominar un territorio en un mundo así (a diferencia de lo que ocurría en el imperialismo durante la modernidad sólida), no se necesita una in-

vasión territorial, ni el envío de tropas para ocupar y patrullar el territorio conquistado ni el establecimiento de destacamentos permanentes y oficinas administrativas. Por estos días, todas esas estrategias parecerían, en comparación con los nuevos medios disponibles, insoportablemente inmanejables, engorrosas, problemáticas y, sobre todo, costosas. Hoy en día, el verdadero poder se manifiesta en la capacidad de evitar esas estrategias tan anticuadas. Una calamidad que se debe evitar más que ninguna otra, y que los poderosos rehúyen con mayor empeño que nadie, es la necesidad de "atarse al suelo" y de asumir la responsabilidad de la administración diaria de la ley y el orden a nivel local, velando por la supervivencia de los residentes locales. Después de todo, ahora es posible conquistar, subordinar y sojuzgar territorios a un precio mucho menor. La "independencia" estatal que se le concede a unidades territoriales cada vez más pequeñas y más débiles ofrece un modo más barato, y por ende "más racional", de extender y afianzar la dominación global. La imposición del libre comercio y la abolición de aranceles aduaneros e impuestos de consumo alcanzan hoy para ejercer el tipo de dominio para el que en una época eran necesarias la conquista militar, la adquisición y absorción de empresas y la apropiación del territorio.

Así es que la soberanía estatal se hace más fácil de obtener, a la vez que su alcance y contenidos se empobrecen progresivamente. A medida que la autonomía económica, militar y cultural se vuelve rápidamente cosa del pasado, y su supervivencia toma cada vez más la forma de una ficción o una premisa vacía ("conceptos zombi", para emplear el ingenioso término de Ulrich Beck), el Estado tiende a ser reducido a la categoría de un precinto policial ampliado y enaltecido. Se espera de él que mantenga la ley y el orden en el suelo nacional, evitando así que el territorio bajo su dominio se convierta en una "zona prohibida" para los capitales nómadas. Parte crucial de la responsabilidad sobre "la ley y el orden" que se espera que el Estado al que se le ha concedido la independencia cargue sobre sus espaldas es la custodia de la selectividad osmótica: separar las cosas y personas que pueden entrar de aquellas que es mejor detener en la frontera.

Otra de sus funciones consiste en ocuparse de que el país ofrezca a aquellos a los que ha permitido entrar, a los representantes itinerantes de los capitales nómadas, un ámbito hospitalario y ventajoso en el que con gusto, si bien sólo hasta nuevo aviso, monten su campamento. Ese efecto puede conseguirse si los impuestos se recortan una y otra vez, si la regulación de las condiciones laborales se reduce a un mínimo, si se pacifica o amordaza a las organiza-

ciones defensoras de los trabajadores, y sobre todo si no se establecen restricciones sobre la libre entrada y salida de ese capital. Después de todo, la condición sine qua non para mantener contentos a los "inversores globales" y para inducirlos a buscar ganancias en el propio país y no en otros es hacer la situación de los productores y consumidores nativos lo más precaria posible. La *precarité* [precariedad], como ha afirmado repetidamente Pierre Bourdieu,[28] es el seguro más confiable contra la resistencia efectiva o la rebelión contra los poderes que sean; y asimismo, en nuestra época, contra aquellos que se enfrenten a las presiones globalizadoras.

Para resumir: la globalización en su forma actual exige que la soberanía estatal ortodoxa se vea gravemente restringida. Por el contrario, el vaciamiento de las prerrogativas ortodoxas de la soberanía estatal es, para los actores del capital global, la codiciada garantía infalible de su indiscutida dominación global. En vista de esta interdependencia, uno se pregunta si la actual fragmentación política –que ha vuelto inviable e inverosímil, si no inconcebible, toda acción política (y menos aún democráticamente supervisada) que se pretenda en igualdad de condiciones con el alcance global de las fuerzas económicas– es de hecho consecuencia de un "retraso temporal" (un desperfecto momentáneo de un sistema instantáneamente dislocado, una aberración que será indefectiblemente remediada en el largo plazo), como se ha sugerido. ¿No será más bien, acaso, un rasgo endémico y duradero de un sistema global emergente diferente de todos los sistemas sociales que hemos conocido hasta el momento? ¿No serán las mutuas dislocaciones de elementos, los constantes desequilibrios, la infinita serie de perturbaciones y disrupciones que dan como resultado la producción masiva de incertidumbre en todos los niveles de la organización social las mismas cualidades que hacen del "nuevo desorden mundial" (para emplear la oportuna frase de Kenneth Jowitt) un *sistema*? El interrogante queda abierto y sin respuesta inmediata, y ha de permanecer así en tanto y en cuanto no sea más que un interrogante *teórico*. La respuesta, cualquiera resulte ser, sólo puede proporcionarla la *práctica política*.

Debido a que bajo un régimen de interdependencia global las posibilidades de que las acciones sean efectivas y de que sus resultados sean satisfactorios son inconstantes y erráticas y, sobre todas las cosas, se resisten a cualquier determinación, la movilidad se vuelve uno de los recursos más preciosos y buscados. Si las posibilidades no pueden ser "sujetadas en su sitio" y hechas

[28] Véase, por ejemplo, su libro *Contre-feux*, ob. cit

durar, uno debe ir allí *donde* las posibilidades se presentan *cuando* éstas se presentan, sin verse obstaculizado por compromisos locales, libre de cortar las ataduras que lo fijan al suelo, levantar campamento sin previo aviso y viajar sin equipaje. La capacidad de moverse se ha vuelto el principal factor, quizás el primordial, de la estratificación de la jerarquía global emergente. No resulta extraño que esta capacidad tienda a distribuirse de manera altamente desigual, y que se haya convertido en un foco de conflicto y un objetivo principal en la lucha competitiva. El principal factor de estratificación juega un papel decisivo en la nueva polarización de oportunidades y estándares de vida, en los espacios para la autodeterminación y en la medida de la libertad individual.

A pesar de las apariencias (que insinúan y hacen creíbles las estadísticas de tráfico aéreo, las ventas de automotores, o la saturación de las redes de telefonía móvil, que tienden como regla a informar los "totales" o los "promedios", con lo que se ocultan más de lo que se revelan los efectos sociales del "crecimiento"), la movilidad sigue siendo un recurso escaso. Como informan cifras recientes,[29] los viajes de larga distancia son mayormente el privilegio de los residentes de Europa occidental y del sur y de los Estados Unidos, a la vez que el 20% más rico de ellos viaja aproximadamente 3,5 veces más lejos que el 20% más pobre. Después de todo, el 98% de la población mundial nunca se desplaza de un lugar a otro para establecerse, a la vez que en la próspera Gran Bretaña el 50% de la población aún vive a 8 kilómetros del lugar en el que nació.

La evidente desigualdad en el acceso a la movilidad no es sólo el efecto esperable, otrora "natural", de la diferencia entre los ingresos. La diferenciación de las posibilidades de movilidad es una de las pocas estrategias que los gobiernos de las áreas más prósperas emplean con avidez y constancia a la hora de negociar con la población de las que lo son menos. Esa diferenciación se implementa meticulosamente y se defiende con laboriosidad. El desmantelamiento de todas las barreras que obstaculizan el libre movimiento del capital y sus portadores se complementa con la erección de nuevas barreras, más altas e infranqueables, contra la multitud deseosa de actuar del mismo modo e ir donde las oportunidades llaman. Se alienta a viajar para obtener beneficios, mientras que se condena a quienes viajan para sobrevivir –para alegría de los

[29] Véase Judith Doyle y Max Nathan, "The hypermobile must not be allowed to rule roost", en: *Guardian*, 23 de abril de 2001, p. 23.

traficantes de "inmigrantes ilegales" y a pesar de los ocasionales arrestos de horror e indignación causados por el espectáculo de "inmigrantes económicos" ahogados o asfixiados en su vano intento de alcanzar la tierra del pan y el agua potable–. El mundo globalizado es un sitio agradable y hospitalario para los turistas, pero es hostil e inhóspito para los vagabundos. A estos últimos se les impide seguir el patrón que los primeros han establecido. Pero, desde el primer momento, ese patrón no fue pensado para ellos. Además, si hubiera sido diseñado para la adopción masiva y no para el privilegio exclusivo y bien salvaguardado de unos pocos, no les traería los beneficios por los cuales sus impulsores y beneficiarios lo habían celebrado.

No resulta extraño, entonces, que la continuada globalización de la dependencia humana suscite reacciones ambiguas y a veces contradictorias. La globalización no carece de predicadores entusiastas, profetas épicos o poetas líricos. Cuenta, también, con sus propios Jeremías. Si bien las reacciones son muchas y diversas, puede agrupárselas a todas en dos categorías.

La primera categoría coincide aproximadamente con el rápido crecimiento de las tendencias comunitarias. Uno podría pensar que, ya que el Estado-nación evidentemente no ha podido proteger a sus sujetos de la creciente oleada de incertidumbre, quizás pueda encontrarse algún tipo de salvación en la reducción de gastos. O bien que ya que la diversidad y la pluralidad se acercan tan ostensiblemente a la terrible amenaza de la *precarité*, quizás la uniformidad de identidades sea un mejor vehículo para la seguridad que tan urgentemente se necesita. Que quizás la hermandad de la nación devuelva la confianza perdida, y proporcione la seguridad que la república de los ciudadanos es tan abominablemente incapaz de proporcionar. Que si la solidaridad entre los diferentes es tan difícil de lograr (y tampoco es buscada con particulares ansias), a lo mejor uno podría retirarse a la solidaridad de los vínculos primordiales, y preceder al proceso político antes que seguirse los pasos en su difícil negociación, sus compromisos y sus resultados inciertos. E incluso, que uno podría saltearse por completo el proceso político y deshacerse del problema cada vez más desconcertante de la responsabilidad colectiva y la producción social de justicia, en lugar de resolverlo.

El comunitarismo (¿acaso no debiéramos llamarlo, para ser más ajustados, "tribalismo"?) es esencialmente el sueño de una Salem que ha conseguido librarse tanto de sus brujas como del temor a aquéllas. No puede evitar ser dirigido contra los infieles, los herejes y los más tibios entre las propias filas, tanto o más aún que contra el enemigo exterior. Una línea perturbadoramente

delgada y fácil de borrar separa la noble imagen de una felicidad comunitaria de la práctica de la limpieza racial y del establecimiento de guetos. El comunitarismo es eminentemente capaz de causar nuevos dolores en su intento de curar los viejos.

Pero, además, es difícil que el comunitarismo pueda mitigar, y menos aún erradicar, los dolores que promete curar, a pesar de que acumula su capital emocional y se hace con sus réditos políticos aprovechándose del atractivo de esa promesa. Una profunda falla del comunitarismo reside en su inadecuación endémica a la tarea para cuya resolución se lo había pensado, en cuanto a que esa tarea consiste en erradicar las causas de la miseria que había llevado inicialmente a sus adeptos a buscar una cura, y que asimismo les había hecho desear "hacer algo con respecto a la globalización". Más que ponerle un coto a las fuerzas globalizadoras y evitar las nefastas consecuencias de su libre accionar, la fragmentación política, la proliferación de las hostilidades y el colapso de la solidaridad que el comunitarismo es capaz de generar (y quizás está destinado a hacerlo) sólo le allanarían el camino a una dominación más absoluta e indiscutida por parte de las fuerzas que debía controlar y mantener a distancia prudencial.

Las reacciones comprendidas en la segunda categoría se reducen a plantear la tarea de sujetar nuevamente las fuerzas económicas al control democrático (ético, político y cultural) del que habían logrado evadirse, escindiéndose y desbaratando la solidaridad humana como resultado. De esa tarea pueden decirse muchas cosas, pero ciertamente no que vaya a ser fácil de realizar.

Permítaseme repetir que *una respuesta efectiva a la globalización no puede ser sino global.* Y el destino de esa respuesta global depende del surgimiento y el arraigo de una escena política global (en tanto distinta a la "internacional", o para ser más precisos, interestatal). Hoy en día, la falta de esa escena es notable. Los actores globales existentes son, por razones obvias, particularmente reacios a la posibilidad de construirla. Sus pretendidos adversarios, quienes buscan valerse del arte de la diplomacia interestatal, históricamente laureado pero crecientemente inefectivo, parecen carecer de la habilidad necesaria y de los recursos indispensables. Se necesitan fuerzas realmente nuevas para restablecer y vigorizar un foro de discusión que sea en verdad global, que se adecue a la era de la globalización; y esas fuerzas podrán ejercerse solamente pasando por sobre *ambas* clases de participantes. Ésta parece ser la única certeza; todo el resto dependería de nuestra común inventiva, de

nuestra práctica política basada en el ensayo y el error, y de la determinación de llegar al meollo de las cosas. Puede parecer un programa de acción abominablemente abstracto e inespecífico, pero ayuda a recordar que, en medio de la primera secesión, fueron muy pocos los pensadores, si es que alguno fue capaz de hacerlo, que pudieron vislumbrar la forma que habría de adoptar en último término la operación de reparación de los daños. De lo que sí estaban seguros era de que el imperativo primordial de su época se cifraba en una operación de ese tenor.

Y tampoco quedan dudas de que podemos divertirnos. Por cierto, ¿qué hay en juego? Woody Allen, con su raro talento para señalar con toda precisión los padecimientos y tribulaciones y las manías y debilidades que atormentan e inutilizan a sus contemporáneos, ofreció una respuesta verosímil a esta pregunta (en forma del folleto de un "curso de verano para adultos" imaginario en el que sus compatriotas estadounidenses estarían más que felices de inscribirse).[30] Woody Allen, en su descripción del curso de astronomía nos informa que "el Sol, que está hecho de gas, podría explotar en cualquier momento, precipitando al planeta hacia su destrucción; se informa a los estudiantes lo que el ciudadano promedio podría hacer en ese caso". Sin su contrapeso político, el proceso de globalización probablemente se parezca cada vez más al sol de Woody Allen; a la vez que las posibilidades de evitar que el planeta "se precipite hacia su destrucción" no parecen mucho mayores que las opciones del ciudadano promedio en caso de la explosión del Sol... Sin un contrapeso político efectivo, el proceso de globalización parece plantear únicamente la clase de dilema que el mismo Woody Allen, también magistralmente, a pesar de la ironía, señaló: "Más que en ningún otro momento de la historia, la humanidad se encuentra ante una encrucijada. Un camino conduce a la desesperación y a una mayor desesperanza. El otro, a la extinción total. Recemos por que se nos conceda la sabiduría para elegir correctamente...".

Permítaseme notar que la desesperación y la desesperanza son reflejos de la dureza y resistencia del objeto que se desearía transformar; pero también de la debilidad de las herramientas que pueden utilizarse para transformarlo. El objeto seguirá ejerciendo resistencia mientras las herramientas sigan siendo débiles y tan completamente inadecuadas para la tarea. Hasta aquí, se sigue de nuestro razonamiento que la acción efectiva parece obstinarse en permanecer

[30] Véase *The Complete Prose of Woody Allen*, Picador, 1980.

más allá de lo que la capacidad humana permite debido a la aguda incertidumbre que impregna nuestra condición individual y común. El avance incontrolado del proceso de globalización y la incertidumbre existencial se alimentan y refuerzan mutuamente. Forman un verdadero círculo vicioso, una nueva versión del nudo gordiano que es apremiante cortar. El siglo que acaba de cerrarse fue quien lo anudó. El siglo que acaba de empezar deberá ocuparse de buscar la manera de cortarlo.

3. Vivir y morir en la frontera planetaria*

Muchos son los significados de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Habrá muchos discursos que se los apropiarán para reprocesarlos, y más de una secuencia histórica verá en ellos un punto de inflexión. Sin embargo, uno estaría tentado de afirmar que en último término se comprobará que la importancia verdaderamente fundamental y duradera de esos acontecimientos habrá sido señalar *un final simbólico de la era del espacio.*

Un final simbólico, más que un final propiamente histórico, ya que lo que ocurrió el 11 de septiembre de 2001 no hizo sino traer a la superficie, exhibir dramáticamente y catapultar a la esfera pública desarrollos subterráneos que estaban incubándose desde hacía mucho tiempo, y cuya maduración demoró algunas décadas. Los aviones secuestrados en camino a Boston, como una piedrita a la que se introduce en un recipiente lleno de una solución sobresaturada, provocaron que las sustancias que, sin que se lo advirtiera, habían alterado radicalmente la supuesta composición química del compuesto cristalizaran abruptamente y se hicieran de súbito visibles para el ojo desnudo. Y los acontecimientos del 11 de septiembre fueron también simbólicos en otro sentido: el ataque terrorista a los edificios más emblemáticos de la ciudad más emblemática a nivel global, perpetrado frente al mayor número de cámaras que los medios modernos son capaces de reunir en un mismo lugar, alcanzó con facilidad una dimensión –la de significante globalmente legible– que otros acontecimientos, por más dramáticos y sangrientos que hubieran sido, no habían podido siquiera soñar. Mostró, una vez más de manera dramática y espectacular, cuán *globales* en verdad pueden ser los acontecimientos. Le dio entidad a la idea, hasta el momento abstracta, de la interdependencia global y de la unicidad del planeta. Por todas estas razones, se ajusta al papel de final simbólico de la era del espacio más que cualquier otro acontecimiento del que se tenga memoria en los últimos tiempos.

* Parte de este capítulo fue publicado previamente en *Tikkun* (marzo-abril de 2002).

La era del espacio comenzó con la Muralla China y el Muro de Adriano de los antiguos imperios, continuó con los fosos, los puentes levadizos y las torretas de las ciudades medievales, y alcanzó su punto más alto con las líneas Maginot y Siegfried de los Estados modernos, para acabar en el Muro de Berlín y el Muro Atlántico, los muros de los bloques militares supranacionales. A lo largo de toda esa época, el territorio fue siempre el recurso más preciado, el premio mayor de toda lucha por el poder, la marca que distinguía a los vencedores de los vencidos. Uno podía determinar quién era el vencedor de una contienda según cuál era el bando que permanecía (vivo) en el campo de batalla una vez finalizado el combate. Pero, sobre todo, el territorio fue, durante toda la época, la principal garantía de seguridad: las medidas de seguridad se pensaban e implementaban en términos de la extensión y las particularidades del territorio controlado. La era del espacio fue la época de la "profunda tierra interior", de los *Lebensraum** y los *cordons sanitaires* [cordones sanitarios], y de la privacidad del hogar, dulce hogar. El poder era territorial; e igualmente territorial era la privacidad que liberaba de toda interferencia de ese poder. El espacio propio era un espacio con fronteras que era posible ajustar e impermeabilizar; se podía, en efecto, impedir la intrusión, y regular y controlar estrictamente la entrada. El territorio era tanto refugio como guarida: un sitio al que se podía huir, un interior en el que uno podía encerrarse, "pasar a la clandestinidad" y sentirse seguro. Cualesquiera fueran los poderes de los que uno quisiera huir y ocultarse, éstos no osarían trasponer los límites territoriales establecidos.

Todo eso se acabó; de hecho, se ha acabado hace bastante, y no es que hubiera escasez de signos (ya se ve cuán anticuada suena la pequeña historia del último párrafo); pero se ha hecho evidente de manera efectiva y definitiva que se acabó sólo a partir del 11 de septiembre. Los hechos del 11 de septiembre dejaron en claro que ya nadie, por más rico en recursos, distante e independiente que sea, puede cortar amarras con el resto del mundo.

También se ha vuelto evidente que la aniquilación de la capacidad protectora del espacio es un arma de doble filo: nadie puede ocultarse de los ataques, y nadie está lo suficientemente lejos como para impedir que aquéllos sean planeados y dirigidos allí a distancia. Los lugares ya no protegen, no importa cuán fuertemente armados y fortificados estén. La fuerza y la debilidad,

* El término alemán significa, literalmente, "espacio vital". Adolf Hitler la utilizaba para describir la necesidad que tenía el III Reich de expandirse hacia nuevos territorios. *(N. de T.)*

la amenaza y la seguridad se han convertido, esencialmente, en *problemas extraterritoriales* (y difusos) *que eluden toda solución territorial* (y nítida).

Las fuentes de la actual inseguridad global se encuentran en lo que Manuel Castells denominó el "espacio de flujos", y no será posible acceder a ellas, y mucho menos enfrentarlas efectivamente, mientras las medidas que se implementan para curar o mitigar esa inseguridad se reduzcan a uno o a unos pocos sitios afectados. Sin embargo, hasta el 11 de septiembre, la búsqueda de soluciones a las amenazas de origen global tendía a ser reemplazada por (inútiles e ineficaces) intentos de encontrar soluciones localizadas y personalizadas que eximieran del peligro (piénsese, por ejemplo, en la enorme demanda de refugios antinucleares familiares en la época de la estrategia de "mutua destrucción asegurada" de la Guerra Fría, o del incontrolable crecimiento de los "barrios privados" en una época de creciente violencia y crimen urbanos). La inaccesibilidad de las raíces globales de la inseguridad, mientras se ha intentado atacarlas desde el interior de un territorio, y utilizando solamente los medios disponibles en el ámbito local, ha provocado ya hace tiempo una "sobrecarga de seguridad": una desviación de los problemas y preocupaciones derivados de la inseguridad hacia el terreno de la seguridad activa. La seguridad es el único elemento de la tríada certidumbre/seguridad/protección sobre el que se puede actuar (si de manera eficaz o no, ése es otro problema) acotadamente en un lugar en particular. Sobre todo, las medidas activas de seguridad son lo único que puede *verse* como prueba de que se está haciendo algo.

La posibilidad de un ataque terrorista como el del 11 de septiembre no resultaba inverosímil, y hacía mucho que se veía venir, debido a la inseguridad global que se generaba masivamente en el interior del "espacio de flujos" extraterritorial completamente desregulado y libre de toda bandera o control político, pero siguió siendo una amenaza abstracta sólo considerada por los académicos aficionados a tener una visión panorámica de los asuntos globales. La materialización de esa amenaza, en la forma que finalmente asumió, convirtió de la noche a la mañana los malos presentimientos de los académicos en verdades de sentido común, al poner al alcance de la mano lo intocable, y hacer visible lo invisible y cercano lo lejano. De ese modo, permitió que la amenaza se tradujera del lenguaje de la *inseguridad global*, difícil de dominar y complicado de usar –un lenguaje semánticamente empobrecido, con pocas reglas sintácticas o ninguna–, al lenguaje demasiado familiar, utilizado a diario y de fácil comprensión de la *seguridad personal*. En el largo plazo, esa

traducción podría ser útil para la comprensión del nexo entre los dos términos, demasiado a menudo considerados por separado, e incluso podría permitir la traducción inversa (de los problemas locales de seguridad a los del ámbito global). Por el momento, sin embargo, una cosa en particular que parece haberse establecido en la doxa actual es la nueva condición de la *mutua vulnerabilidad asegurada* de todas las secciones del planeta políticamente separadas.

Lo que se ha hecho más patente que nunca es que el grado de vulnerabilidad ya no puede medirse según el tamaño del arsenal concebido con tecnología de punta para las (hoy pasadas de moda) *guerras territoriales.* Como Eric le Boucher resumió aquello que los acontecimientos del 11 de septiembre nos enseñaron por la fuerza: "El mundo no puede dividirse en dos partes distintas, una rica y segura detrás de su sistema antimisiles, y la otra librada [...] a sus guerras y 'arcaísmos'".[1] Después del 11 de septiembre se ha hecho evidente que "ya no puede dejarse a los países lejanos librados a su anarquía", por lo menos no si los países ricos y presumiblemente seguros quieren seguir siendo ricos y efectivamente seguros.

La frontera global

Lo que mejor resume la nueva experiencia es la siguiente tesis: *el espacio global ha asumido el carácter de un espacio de frontera.*

En un espacio de frontera, la agilidad y la astucia valen más que una pila de armamento. En los espacios de frontera, los cercos y empalizadas, más que dar cuenta de una realidad, son una declaración de intenciones. En un espacio de frontera, ningún intento de dar a los conflictos una dimensión territorial, de adjudicarle una demarcación al terreno, suele dar resultado. De todos modos, como se prevé desde un primer momento que serán inútiles, esos intentos suelen ser poco fervorosos: las empalizadas de madera dan cuenta de una falta de seguridad en sí mismo que los muros de piedra encarnan y manifiestan. En la guerra de fronteras, rara vez se cavan trincheras. Se sabe que los adversarios se mueven constantemente: su poder y su capacidad de daño reside en la velocidad, el sigilo y el secreto de sus movimientos. Para todo pro-

[1] Eric Le Boucher, "Le 11 September, tournant dans le mondalisation", en: *Le Monde*, 25 de octubre de 2001, p. 17.

pósito, los adversarios son *extraterritoriales*. Capturar el territorio que éstos ocupaban ayer no asegura la victoria de hoy, y menos aún un "cese de las hostilidades". Por supuesto, tampoco garantiza la seguridad del mañana.

En un espacio de frontera, las alianzas y los frentes de combate que las separan del enemigo son fluidos, como los adversarios. Las tropas siempre están dispuestas a cambiar de lealtad, a la vez que la línea que separa a quienes participan activamente del combate de aquellos que se mantienen al margen es muy delgada y se tuerce con facilidad. En cuanto a las coaliciones, no hay matrimonios estables, sólo convivencias temporales que responden abiertamente a la conveniencia. La confianza es lo último que se ofrecería, y la lealtad lo último que se puede esperar. Parafraseando el memorable concepto de Anthony Giddens, podría hablarse aquí de "alianza confluente" y de "rivalidad confluente". La primera se origina en la expectativa de obtener beneficios o una mayor conveniencia, y se deshace o se la quiebra una vez que esos intereses se desvanecen. La segunda, a pesar de soportar la carga de una larga historia de animosidades, tiende igualmente a suspenderse de buen grado y con toda diligencia (al menos, por un tiempo) siempre que la cooperación con el enemigo prometa más beneficios que la confrontación.

Al declarar la guerra contra los talibanes, Donald H. Rumsfeld, el Secretario de Defensa de los Estados Unidos, advirtió que la guerra "no sería librada por una gran alianza formada para derrotar a un eje de poderes hostiles. Más bien, participarían coaliciones flotantes de países, sujetas al cambio y a la evolución".[2] Su segundo a cargo, Paul Wolfowitz, apoyó esa estrategia reivindicando un regreso a las condiciones de frontera (o más bien, ayudando a reformular el espacio global según el patrón del espacio de frontera) al anticipar que habría "coaliciones cambiantes" y prediciendo que en la guerra que empezaba "algunas naciones podrían ayudar en ciertas operaciones, mientras que otras podrían ser convocadas para otras según su capacidad". Como lo resumió en un nuevo apotegma militar, "para ser efectivos, debemos ser flexibles. Debemos ser adaptables".[3] Y vaya si fue flexible la operación que siguió, a pesar de que la flexibilidad es, inevitablemente, un arma de doble filo, y con suma rapidez se demostró que tenía un significado mucho menos lineal que el que pudieran pretender adjudicarle Rumsfeld o Wolfowitz.

[2] Donald H. Rumsfeld, "Creative coalition-building for a new kind of war", *International Herald Tribune*, 28 de septiembre de 2001, p. 6.

[3] Véase "US keeps NATO outside", en *International Herald Tribune*, 27 de septiembre de 2001.

La ofensiva aérea estadounidense contra los talibanes comenzó utilizando el eslogan "con los paquistaníes contra el terrorismo" y a un remozado Pakistán en el papel de aliado crucial. Pero en la medida en que los ataques aéreos comenzaron a sucederse sin mostrar demasiado a cambio del dinero y el esfuerzo invertidos en arrasar con todo a su paso, la alternativa de allanarle el camino a un ataque por tierra de los uzbecos y tadjiks de la "Alianza del Norte" se tornó cada vez más atractiva. La tentación demostró ser irresistible, y la aplicación de una estrategia sustituta terminó con los nuevos amos de un Afganistán limpio de talibanes declarando la guerra "contra los terroristas y *contra* los paquistaníes"... Preparándose para la guerra, el Secretario de Estado de los Estados Unidos, con la ayuda del Primer Ministro británico, cortejó a los gobiernos árabes amigos, y también a los que no lo eran tanto, para que formaran parte de la coalición de guerra. La primera fase de la guerra acabó con una masacre perpetrada por las pandillas victoriosas de la antigua "Alianza del Norte" contra los voluntarios árabes en Afganistán, y con la exigencia de limpiar el país de "extranjeros", fueran amistosos u hostiles en sus intenciones declaradas o supuestas.

En el momento en que escribo, la saga de las coaliciones cambiantes está lejos de alcanzar un desenlace. Los nuevos gobernantes provisorios del país devastado por varias décadas de guerras intestinas y varias semanas de bombardeos por saturación no son la coalición que se esperaba que surgiera al culminar la campaña contra los talibanes. Unidos momentáneamente por la perspectiva de beneficiarse ampliamente de los cargos públicos y por el vívido recuerdo del enorme poder con que el Pentágono castiga la desobediencia, permanecen de todos modos como antes, como compañeros de alcoba que difícilmente vayan a compartir la misma cama por demasiado tiempo. Probablemente estén marcando el paso a la espera de que los blancos militares estadounidenses cambien, como ciertamente cambiarán, y que se desplacen hacia otro lado, como con toda probabilidad ocurrirá más temprano que tarde. Una vez que una institución burocrática adquiere la capacidad de llevar a cabo exitosamente un cierto tipo de tarea, está atada a buscar activamente nuevas oportunidades para llevarla a cabo otra vez. Cuando se opera en un espacio de frontera, es probable que esa institución encuentre muchos más blancos para una fuerza aérea de espectacular eficacia, que le permitirán repetir el proceso. Y como observó Gary Younge, el perspicaz columnista del *Guardian*, "definir a un terrorista [...] depende enteramente del equilibrio de fuerzas en un momento dado. Ahora los Estados Unidos buscan la cabeza de aquellos a

quienes alguna vez financiaron".[4] Posiblemente, la consecuencia general de la guerra afgana será menos seguridad y más derramamiento de sangre en la frontera planetaria.

En condiciones de frontera, toda guerra contra los *terroristas* puede ganarse si se posee suficiente armamento aéreo, y suficiente dinero para incitar y/o sobornar a los aliados "flotantes" o "flexibles" para que hagan de infantería. Pero la guerra contra el *terrorismo* es imposible de ganar (imposible de ganar de manera concluyente) mientras el espacio global conserve su carácter "fronterizo". El hecho de establecer coaliciones "flotantes" o "cambiantes" es uno de los factores principales que ayuda a perpetuar esta naturaleza fronteriza del espacio global. La estrategia de las coaliciones temporales de intereses transitorios, el rechazo concomitante de estructuras firmemente institucionalizadas con el poder suficiente para granjearse la sumisión permanente a reglas universales, la resistencia contra la asunción de compromisos mutuamente vinculantes a largo plazo sujetos a estricta supervisión: todo eso separa el actual espacio de frontera de cualquier posibilidad de reemplazarlo por un orden global, sujeto a supervisión y control político. Simplemente no habrá perspectivas de obtener beneficios en base a la construcción y el afianzamiento de estructuras legales y políticas globales si, gracias al armamento superior y a los recursos aparentemente inagotables de los que se dispone, los sucesivos objetivos pueden alcanzarse sin aquéllas con mayor rapidez y a un costo mucho más bajo. Las "guerras parlamentarias" son, en comparación, mucho más difíciles de iniciar, y su conducción es poco práctica. Y las autoridades globales, una vez consolidadas, tarde o temprano acumularán obstáculos contra la determinación unilateral de blancos y contra la elección de los modos más expeditivos de alcanzarlos; coartarán la libertad de los agresores, o al menos harán que sus opciones les sean más costosas que hasta el momento. Una vez más, la democracia y el Estado de derecho funcionan como una carga odiosa y superflua.

Por cierto, es fácil comprender por qué la estrategia de las "coaliciones flexibles", junto con el rechazo categórico de toda estructura duradera y universalmente vinculante, puede resultar tentadora para los poderes que, confiando en su superioridad competitiva, esperan beneficiarse de la incertidumbre resultante, y que no están dispuestos a compartir la ganancia anticipada con los de menos recursos y menor fortuna. Sin embargo, el punto es que la estrategia puede servir a más de un amo, y una vez que se la aplica, sienta las

[4] Gary Younge, "Lots of wars on terror", en: *Guardian*, 10 de diciembre de 2001, p. 17.

bases para que todo tipo de actores imprevistos e indeseables hagan un uso indiscriminado de ella. Las "alianzas cambiantes" de la vieja frontera eran igualmente útiles a los magnates ganaderos y a los pistoleros a cuyas cabezas se les había puesto precio.

En efecto, corresponde al propósito de los terroristas que el desorden mundial se perpetúe tanto como resulta útil a la dominación mundial de quienes le hacen la guerra. Una de las principales razones por las que la guerra contra el terrorismo es imposible de ganar reside en el hecho de que ambas partes tienen intereses creados en la conservación de las condiciones de frontera. En este aspecto en particular, ambas partes comparten un mismo punto de vista, aun a pesar de que hablan una lengua diferente. Hay, podríamos decir, un pacto de (poco) caballeros que ninguno de los dos bandos que disputan la "guerra contra el terrorismo" se muestra en absoluto interesado en quebrar. Ambos bandos militan contra la imposición de restricciones a la recientemente adquirida extraterritorialidad de los cielos o a la libertad de ignorar o hacer a un lado las "leyes nacionales" cuando éstas se consideran un inconveniente para el propósito en curso. Esta coalición –la coalición contra un orden global democráticamente controlado y universalmente vinculante– parece ser la única que resiste incondicionalmente toda "flexibilidad" y que no muestra tendencia alguna a "flotar".

Hace más o menos dos siglos, cuando el *ancien régime* premoderno (conformado por sociedades divididas en localidades precariamente coordinadas, y a menudo separatistas, regidas por una ley que, hecha añicos, no consistía más que en una serie de privilegios y privaciones) se derrumbó, marcando el camino para el terrorismo dirigido tanto por el Estado como contra él, y haciendo de la sociedad un lugar peligroso, surgió el ideal de un nuevo modelo de integración social supralocal al nivel del Estado-nación. Esa idea dio origen y continuidad a los esfuerzos abocados a las tareas de construcción de la nación y del Estado. Si las consecuencias prácticas de esos esfuerzos estuvieron a la altura del ideal o no, ése es otro problema. Lo importante, para el largo plazo, era el hecho de que había un *ideal*, y que ese ideal exigía que urgentemente se invadiera y conquistara el espacio fronterizo emergente, con el propósito de apaciguarlo, domesticarlo, y aparte de eso, acondicionarlo para la vida humana (ese esfuerzo tan arduo, y en absoluto uniforme, habría de ser retrospectivamente llamado el "proceso civilizador"). Podría decirse que la política del Estado-nación *precedió* y *condujo* el establecimiento del Estado-nación: en cierto sentido, la política se creó su propio objeto.

Ningún ideal comparable ha surgido hasta ahora en nuestros tiempos, en los que la versión fluido-moderna del *ancien régime* (bajo la forma del planeta dividido en Estados-nación soberanos sin una ley universal que los sujete a todos) se está derrumbando, y le abre así el camino a los terrorismos globales, estatales o no. No hay una "política del orden mundial" a la vista que pueda presumir de un panorama más amplio que el del precinto policial promedio. En ausencia de esa visión más amplia, la única estrategia para imponer el imperio de la ley y el orden consiste en detener, encarcelar y privar de sus prerrogativas a los agentes cuyas pretensiones de explotar las ventajas que ofrecen las condiciones de frontera han sido declaradas ilegítimas por quienes ejercen un criterio independiente. Por supuesto, hasta ahora se le ha dedicado poca consideración y menos voluntad política a la forma posible del control democrático sobre las fuerzas actualmente emancipadas de las instituciones existentes de control legal y ético que son libres de atacar según prefieran los blancos que prefieran…

Como afirmó Clausewitz, la guerra no es más que la continuación, por otros medios, de la política. Jean Baudrillard dijo, acerca de la guerra declarada al terrorismo por los Estados Unidos y Gran Bretaña, que no era más que una continuación, por otros medios, de la *ausencia de política*.[5] En ausencia de una política global y de autoridades políticas globales, sólo pueden esperarse violentos conflictos. Y siempre habrá alguien ansioso de condenar al ejercicio de la violencia como un acto de terrorismo, es decir, como un acto criminal que debe ser castigado. Las expresiones "terrorismo" y "guerra contra el terrorismo" seguirán siendo conceptos discutibles por definición, y las acciones que originan seguirán siendo poco concluyentes, en la misma medida que continuarán perpetuándose y realimentándose a sí mismas.

Batallas de reconocimiento

En un medio fluido, en el que las viejas rutinas se diluyen con celeridad y en el que a las nuevas difícilmente se les concede suficiente tiempo para que adquieran forma (y menos aún para que solidifiquen), andar a tientas en una oscuridad sólo interrumpida por unos pocos chispazos luminosos de frecuencia aleatoria (una situación que la elegancia a la moda de la retórica socioló-

[5] Jean Baudrillard, "L'esprit du terrorisme", en: *Le Monde*, 3 de noviembre de 2001, p. 11

gica actual ennoblece bajo la denominación de "reflexividad") es la única manera factible de actuar. Todo acto sólo puede ser experimental: no en el sentido ortodoxo del "experimento" (esto es, el de un procedimiento cuidadosamente diseñado para comprobar o descartar la existencia de una regularidad predicha/hipotética/supuesta), sino más bien como la búsqueda aleatoria de una jugada afortunada entre otras muchas equívocas o erradas. Las acciones se suceden por pruebas, errores, nuevas pruebas y nuevos errores, hasta que uno de los intentos arroja un resultado que en esas condiciones podría considerarse satisfactorio.

En ausencia de recetas cotidianas para el éxito comprobado, basadas en una lógica incontrovertible o en la opinión autorizada, los actos deben necesariamente ser, y tienden a serlo, abundantes en exceso. La mayoría de las jugadas resultan previsibles y potencialmente infructuosas; lo único que se espera de ellas es poder eliminarlas, en cálculos futuros, de la abrumadora multitud de las posibilidades. Una gran cantidad de intentos no garantiza el éxito, pero alimenta la esperanza de que entre los muchos dilapidados y fallidos haya al menos uno que dé en el blanco. Se sabe que George Bernard Shaw, un exquisito profesional del teatro, pero un voluntarioso aficionado en lo concerniente a la fotografía, solía repetir que, al igual que el bacalao que necesita producir miles de huevas para que un solo pez pueda alcanzar la madurez, el fotógrafo debe tomar miles de fotografías si desea obtener una satisfactoria. Muchas, y quizás todas las medidas que se aplican en la frontera global, insuficientemente delimitada, condicionada y regulada, tienden a seguir, deliberadamente o por omisión, el consejo que Shaw legara a los fotógrafos. De esas medidas, un ejemplo conspicuo son las batallas de reconocimiento, podría decirse, la categoría bélica más común (y de violencia en general) en nuestra frontera global.

En la práctica militar, las "batallas de reconocimiento" (o el reconocimiento por medio de la batalla) tiene un solo propósito: separar el trigo de lo esperable de la paja de lo imposible. Las batallas de reconocimiento *preceden* el establecimiento de los objetivos de guerra y el diseño de la estrategia bélica. Deben suministrar los hechos concretos que se necesitan para determinar los objetivos viables y el espectro de decisión razonable del que surgirán las acciones militares futuras.

En el caso de las batallas de reconocimiento, no se envían unidades para que capturen el territorio en poder del enemigo, sino para que investiguen la resolución y la capacidad de resistencia de aquél, sus recursos y la veloci-

dad con que sería capaz de volcar esos recursos en el campo de batalla. Se les ordena poner al descubierto las fortalezas y las debilidades del enemigo, así como los aciertos y los errores de cálculo de su cúpula militar. Al analizar las alternativas de una batalla de reconocimiento, el Estado Mayor espera hacerse una idea cabal de la resistencia que es capaz de oponer el enemigo y de su capacidad para contraatacar, con el fin de proponer un plan de guerra razonable.

Las batallas de reconocimiento guardan un parecido asombroso con los "grupos de enfoque", el medio favorito de los políticos modernos para recolectar información antes de decidir la implementación de una medida: se examinan las posibles reacciones del electorado a medidas que se tienen en consideración pero que aún no han sido aplicadas, antes de que la implementación produzca un daño irreparable si resultan resistidas e impopulares. De hecho, buena parte del pensamiento militar actual y de las políticas armamentísticas inspiradas por ese pensamiento toman la forma de "batallas de reconocimiento simuladas" libradas en el interior de una sala de reuniones o durante ejercicios militares sobre blancos experimentales.

Las batallas de reconocimiento son la principal categoría de violencia en un entorno desregulado. La actual situación de "subregulación" es el resultado del derrumbe progresivo de las estructuras de autoridad, a las que hasta hace poco tiempo atrás se consideraba intransigentes, por lo que había que soportarlas con mansedumbre sin importar cuán opresivas resultaran; o el resultado de la aparición de nuevos ámbitos de acción en los que la pregunta por la autoridad legítima nunca se ha planteado, y menos aún se ha formulado una respuesta. El derrumbe de las viejas estructuras de autoridad afecta a todos los niveles de la integración social, pero es particularmente conspicuo y trascendente en dos niveles: el global y el de la política de vida. Ambos niveles han adquirido una importancia sin precedentes entre la totalidad de factores que modelan las condiciones bajo las cuales la vida se desarrolla hoy en día, y ambos carecen de tradiciones a las que puedan acudir para apoyarse a la hora de buscar patrones de acción nuevos y aún inexplorados que sería de esperar fueran correctos y exitosos.

Buena parte de la violencia vecinal y familiar resulta de aplicar la estrategia de las batallas de reconocimiento a la política de vida. Las formas de coerción practicadas a diario en la vida familiar, que en una época se consideraban inevitables y se sufrían en silencio, han perdido legitimidad (a menudo disfrazada en las sentencias "es natural" o "no hay otra alternativa") o ésta les

ha sido negada una vez que los poderes dispuestos a responder por ellas se retiraron, de modo que el engaño de la supuesta intransigencia del statu quo pudo ser (y rápidamente fue) puesto en evidencia. Las nuevas formas de "relaciones puras" (de convivencia y compañía, libres de un conjunto establecido de derechos y obligaciones y desligadas de todo compromiso a largo plazo) existen solamente en base a una experimentación continua y endémicamente inconcluyente, de la cual la sucesión de batallas de reconocimiento es un ingrediente indispensable. Al renunciar los poderes que los sostenían a sus anhelos de construcción nacional, al caer en desgracia del principio *cuius regio, eius religio*, y al abandonarse o caer en bancarrota las cruzadas culturales y toda forma de estrategia antropofágica (de deglución) o antropoémica (de regurgitación) adoptada en favor de ese propósito y otros similares, las interfaces étnica y religiosa se convirtieron en un nuevo terreno para las batallas de reconocimiento. En el transcurso del desmantelamiento del modelo panóptico del orden social, en el que las familias patriarcales eran las células básicas del tejido social y los varones "cabezas de familia" desempeñaban una función disciplinaria análoga a la del capataz en el espacio de la fábrica o el sargento en el cuartel, las relaciones entre los géneros se convirtieron ellas también en otro territorio en el que se libran a diario batallas de reconocimiento.

En el orden planetario, el vacío político que ha reemplazado a un mundo rigurosamente estructurado (según el patrón de las catedrales góticas más que el de los palacios clásicos) por las tensiones que surgen de la mutua contención y el equilibrio recíproco de dos grandes bloques de poder provee actualmente otra área natural para las batallas de reconocimiento. Un vacío político es una invitación constante a la negociación por la fuerza. Ni las reglas ni los resultados del juego global están predeterminados, y no hay instituciones políticas globales que sean capaces de acotar sistemáticamente el espectro de opción de los jugadores y de persuadirlos de respetar los límites o forzarlos a hacerlo. Las respuestas al ataque terrorista del 11 de septiembre han puesto aún más en evidencia la anarquía esencial de la frontera planetaria y el irresistible poder de seducción de la estrategia del sálvese quien pueda.

Para citar el resumen que hizo la periodista del *Guardian*, Madeleine Bunting, de la experiencia bélica afgana:

> Lo que los acontecimientos de los últimos días han puesto en total evidencia es que los Estados Unidos tenían un solo interés en esta guerra de Afganistán: capturar a Bin Laden y destruir Al Qaeda; ese imperativo pasó por

> sobre toda consideración acerca del futuro de Afganistán. De modo que la fecha y las circunstancias del ataque se decidieron de acuerdo con la preparación militar de los Estados Unidos más que a una estrategia política coherente para la región, y los objetivos bélicos de los Estados Unidos determinaron el giro táctico fundamental del 4 de noviembre, cuando los Estados Unidos decidieron apoyar a la desagradable Alianza del Norte, al bombardear el frente de combate talibán.[6]

William Pfaff, del *International Herald Tribune*, se vio venir un viraje tan súbito como consecuencia inevitable de la actitud de los Estados Unidos con respecto a los problemas mundiales: en primer lugar, "se ha igualado a Afganistán con el terrorismo, porque Afganistán es accesible a las fuerzas militares, y el terrorismo no"; y luego, de manera inevitable,

> Washington comenzó a perder rápidamente el interés en las soluciones políticas. Hay una cada vez mayor predisposición al uso de la fuerza bruta y a la utilización de los aliados al alcance de la mano cualesquiera fueran éstos, incluso si eso amenaza con dejar a Afganistán sumido en el caos, y dejar a la guerra contra el terrorismo abandonada a su suerte.[7]

George F. Will, aunque desde un punto de vista opuesto, sentenció con el mismo veredicto a la lógica de la estrategia estadounidense: "A pesar del fetichismo de las coaliciones del secretario de Estado, la administración comprende el papel del unilateralismo saludable. Y ni los abogados, al citar el 'derecho internacional', ni los diplomáticos, al invocar a la 'opinión pública mundial', le impedirán a los Estados Unidos actuar [...] de manera preventiva en defensa propia".[8] Nótese que tanto el "derecho internacional" como la "opinión pública mundial" aparecen entre comillas.

Se ha dicho que los talibanes, el blanco de la última guerra contra el terrorismo, fueron inventados por los británicos, dirigidos por los estadounidenses, financiados por los saudíes e instalados por los paquistaníes. El problema de esa conclusión es que sólo puede sostenérsela retrospectivamente. En el mo-

[6] Madeleine Bunting, "The raging colossus", en: *Guardian*, 19 de noviembre de 2001. William Pfaff, "The war on terror turns into war on Afghanistan", en: *International Herald Tribune*, 3-4 de noviembre de 2001.

[8] George F. Will, "A lesson for America from an Israeli attack on Saddam", en: *International Herald Tribune*, 3 4 de diciembre de 2001.

mento en que escribo, se ha bombardeado a los talibanes hasta hacerlos desaparecer, y el puesto vacante en el gobierno nominal de Afganistán ha sido llenado por líderes tribales ungidos y patrocinados por Occidente. Sin embargo, es posible que más adelante se diga de ellos lo mismo que hoy se dice de los talibanes, con algunas diferencias menores, una vez que hayan llenado el lugar dejado vacante por los terroristas varios que resultaron derrotados.

La situación de anarquía, ávidamente explotada en todas las batallas de reconocimiento, se perpetúa a sí misma con cada intento sucesivo, por parte de cualquiera de los bandos, de hacer de ella una ventaja para sí. Cada acto de violencia conduce a represalias que llaman a su vez a una respuesta similar. Como el equilibrio de poderes y el espectro de oportunidades oscilan, las animosidades de ayer se descartan o suspenden hoy para ocuparse de los nuevos frentes de batalla que van surgiendo. De la noche a la mañana, los enemigos se convierten en aliados y éstos en enemigos, a la vez que nuevas coaliciones ad hoc trascienden a las viejas del mismo carácter y a la vez que se espera obtener los mayores beneficios de un oportuno cambio de bando. De modo que librar batallas de reconocimiento con la esperanza de hacer un relevamiento de las posibilidades que ofrece la continua inestabilidad es una estrategia que resulta cada vez más tentadora, y a la que gustosamente apelan, con afán y perspicacia similares, tanto quienes buscan conservar sus privilegios como aquellos empeñados en obtenerlos. Las "cadenas cismogénicas" de Gregory Bateson no requieren de estímulos exteriores para perpetuarse: se expanden y se autorreproducen tomando la energía que necesitan para la procreación de su propia lógica. A medida que se desarrolla el ciclo de agresiones para vengar agresiones para vengar agresiones, ambos bandos (empleando la terminología de Knud Løgstrup) pierden su capacidad de acción soberana y autogenerada y se ven cada vez más restringidos en su accionar subsiguiente. Las agresiones que claman por ser vengadas se propagan solas: "No hay relación de proporcionalidad entre lo que ocasionó la afrenta y la reacción a aquélla", porque los bandos "se tienen en demasiada consideración [a sí mismos] como para permitirse pensar que [...] han actuado equivocadamente, de modo que se emplea la agresión para distraer la atención de los [propios] errores".[9]

Este nudo gordiano no puede deshacerse; sólo puede cortárselo, del mismo modo en que el interminable ciclo de venganzas en la Hélade de Eurípi-

[9] Knud Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard.* Aquí se cita de la traducción de Susan Dew y Kees van Kooten Niekerk: *Opposing Kierkegaard.*

des fue cortado por el imperio de la ley de Sófocles. El ciclo de violentas batallas de reconocimiento sólo podrá detenerse una vez que no haya nada más que reconocer: cuando se sancionen reglas de conducta universalmente vinculantes y pasibles de aplicación efectiva que no permitan decisiones unilaterales y que eliminen las comillas a la hora de invocar el derecho internacional y la opinión pública mundial. Cuando la protesta contra la violación de los derechos humanos deje de ser asunto de (efímeros) intereses políticos y militares. Cuando, por ejemplo, el principio de igualdad de la mujer que se explotó para agregarle esplendor ético al ataque a Afganistán se aplique a la discriminación contra la mujer en Kuwait o Arabia Saudita.

Guerras asimétricas

El término "guerra asimétrica" ingresó al léxico corriente junto con otras novedades lingüísticas: el concepto de las "guerras sin Estado", y la noción más vaga de las "guerras de cuarta generación".[10] Las actuales guerras asimétricas también son sin Estado. Ocurre que en una guerra asimétrica un bando o el otro es constituido y dirigido formalmente por un gobierno estatal, pero se considera que esa circunstancia es de importancia secundaria por el hecho de que los "enemigos asimétricos" aúnan sus fuerzas y cooperan en pos de un mayor debilitamiento de los poderes soberanos de los Estados-nación. Algunos combatientes lo harán por decisión propia, y algunos otros por omisión, pero todos promueven la supremacía de las fuerzas extraterritoriales globales. A juzgar por los efectos de sus actos y su impacto en la política planetaria, todos los participantes de las "guerras asimétricas" son en último término "transnacionales". Son asimismo transnacionales en su comportamiento: son móviles, no están sujetos territorialmente, cambian fácilmente de blancos y no reconocen frontera alguna, ni la santidad de ninguna ley promulgada a nivel local.

Son muchos los puntos en común entre los adversarios de las guerras asimétricas, y los atributos que comparten son rasgos fundamentales, y de ningún modo de carácter accidental. En vista de la analogía de sus actitudes, de

[10] Véase Marwan Bishara, "L'ère des conflits asymmétriques", en: *Le Monde Diplomatique*, octubre de 2001, pp. 20-21.

la similitud de su conducta y de la convergencia de las consecuencias, ¿en qué sentido pueden llamarse "asimétricas" sus hostilidades?

Uno de los posibles significados de esa "asimetría" puede guardar relación con el hecho de que las armas y el potencial destructivo de los enemigos enfrentados en una guerra asimétrica son, por regla general, desproporcionados; si los adversarios tuvieran que encontrarse cara a cara en el campo de batalla para combatir de manera ortodoxa, el enfrentamiento se resolvería en un santiamén, lo cual habría sido un desenlace previsible desde el primer momento. Ésta es una de las razones por las que, como regla, uno de los adversarios suele empeñarse en evitar una confrontación directa con las fuerzas enemigas, y se inclina por las tácticas relámpago de la guerra de guerrillas, guardando la esperanza de que por una vez la escasez de armamento resulte una ventaja: la falta de equipamiento pesado, con la consiguiente facilidad para desaparecer, esconderse y escapar efectivamente, podría oficiar como compensación por la aplastante inferioridad de las armas. Paradójicamente, ocurre que la renuencia del bando más débil a ponerse frente a frente con el otro para una comprobación de fuerzas resulta ser una circunstancia particularmente conveniente para su adversario, debido al profundo –y por completo esperable en las condiciones líquido-modernas que alteran radicalmente la pragmática de la dominación– rechazo de los vencedores a cargar con las consecuencias de la victoria asumiendo la responsabilidad de la administración diaria del territorio conquistado (el Pentágono se negó terminantemente a permitir la intervención de fuerzas terrestres en Afganistán a menos que se tuviera preparado un "escenario de salida" antes de enviar las unidades del ejército). Así es que en ambos lados del frente de batalla, difuso y móvil, se resiste el "combate" ortodoxo y se lo evita a toda costa, aunque por motivos diferentes. A pesar de las marcadas diferencias de potencia de sus respectivos armamentos y las distintas tácticas empleadas, *ambos* bandos muestran una preferencia unánime por los ataques "relámpago", y especialmente por aquellos imprevistos; pero en todos los casos esos ataques pueden ejecutarse rápidamente, como de hecho se ejecutan, sin que sea necesario que quienes los llevan a cabo permanezcan en el campo de batalla una vez que el golpe ha sido asestado. Para el atacante que opera desde fuera de su propio territorio, una de las características más tentadoras del "ataque relámpago" es la posibilidad de desentenderse de las consecuencias y de endosarle la tarea de reparar los daños al enemigo que ha sufrido el ataque, o a los antiguos aliados de una "coalición flexible".

Sin embargo, la verdadera asimetría de las "guerras contra el terrorismo" se deriva de la influencia –diferente si no opuesta– que las condiciones de globalización ejercen sobre la situación y sobre el espectro de opciones disponibles para los adversarios. En la era de la globalización, la movilidad y su velocidad se convirtieron en los principales factores de la nueva estratificación (global). La velocidad de transmisión a distancia (de la información y de la acción) es lo que ubica a la elite global (extraterritorial, gracias a la velocidad de sus movimientos que desafía toda distancia) en la cima de la jerarquía de poder. Por otra parte, la condición de la *glebae adscripti* –"atada a la tierra"– y las restricciones impuestas sobre el desplazamiento, sumadas a la impotencia para detener o al menos reducir la movilidad de la elite que detenta el poder, son lo que sepulta al desvalido global al fondo de esa jerarquía. Esta radical diferencia de condición es lo que lleva a los terroristas y a aquellos que les hacen la guerra a actuar de manera asimétrica. Quizás sea éste el único rasgo que ofrece un fundamento empírico al uso del concepto de "terrorismo", de lo contrario indiscriminado y "discutible por definición", y permite establecer una distinción entre los actos terroristas sensu stricto y los ataques punitivos a cargo de fuerzas dirigidas por un Estado, que se ajustan igualmente bien a la definición de terrorismo como el "uso premeditado de la violencia, la amenaza, la intimidación, la coerción o el miedo por motivos políticos o religiosos".[11]

Los terroristas (es decir, los terroristas sensu stricto) son llamados a demostrar la incompletud de su propia inmovilización para así probar la vulnerabilidad de la elite a pesar de la superior movilidad de aquélla. Uno de los propósitos de los actos terroristas es mostrar que la sentencia de confinamiento tiene sus agujeros legales, que el confinamiento es ineficaz como instrumento para quitarle poder a los sujetos, que es posible perpetrar ataques más allá de los límites del confinamiento, y que más allá de las ventajas que obtienen de la velocidad a su disposición y de la libertad para flotar, los poderosos adversarios (quienes aún necesitan tocar el suelo de vez en cuando, aunque sea para recargar combustible, así como necesitan de oficinas para llevar adelante sus negocios y de hogares en los que disfrutar de sus ganancias) tienen también un talón de Aquiles en el que es posible golpearlos e infligirles heridas; quizá no mortales, pero dolorosas (y humillantes) de todos modos. No puede demorarse, y menos aún inmovilizar, a la elite global; pero al menos pue-

[11] Como lo definen los manuales militares estadounidenses (véase Noam Chomsky, "Terrorisme, l'arme des puissants", en: *Le Monde Diplomatique*, diciembre de 2001, pp. 10-11).

de ponerse en evidencia el engaño de la inmunidad que supuestamente le otorgaban su velocidad y su movilidad, o puede ingeniarse una farsa lo suficientemente ingeniosa como para mellar la confianza en sí mismos de sus integrantes, de modo que ya no puedan confiar en su invulnerabilidad.

En su respuesta a los terroristas, la elite apunta, de manera asimétrica respecto de las intenciones de los terroristas, a restablecer y reforzar la inmovilización de su adversario. Por lo tanto, en su estrategia tiende a hacer hincapié en la territorialidad de su enemigo, reflotando la cuestión del terrorismo mundial como un problema de "Estados transgresores" y reduciendo la lucha contra el terrorismo al mero encarcelamiento de los terroristas perseguidos como cuerpos físicos y espaciales.

De esa asimetría se sigue otra: la asimetría del armamento. El armamento de cada bando está subordinado a sus aspiraciones bélicas; y ya que esas aspiraciones son contradictorias, sería de esperar que los respectivos armamentos se evitaran mutuamente en vez de enfrentarse cara a cara. A diferencia de las armas que conocemos de la era de la "mutua destrucción asegurada", que adjudicaba una suprema importancia a la conquista y la defensa del territorio, la clase de equipamiento desarrollado para las guerras del tipo de la "mutua inseguridad asegurada" y efectivamente utilizado en ellas –por cierto un tipo de guerra que favorece el empleo de "estrategias relámpago" y evita el combate frente a frente– debe ser tan asimétrico como lo son las condiciones de sus usuarios y las aspiraciones de las campañas a las que se lanzan. Hoy en día, las armas se fabrican para ajustarse a las breves operaciones de reconocimiento, dirigidas al azar y manifiestamente no definitorias. En efecto, por más dolorosos y espeluznantes que sean los ataques perpetrados por los terroristas, difícilmente puedan minar los cimientos de la dominación global de sus adversarios. De modo opuesto, difícilmente pueda arrancarse de cuajo al terrorismo por medio de la fuerza de las armas empleadas en los contraataques. Demasiado a menudo, las intenciones "relámpago" tienen como consecuencia práctica una puntería poco iluminada.

Las guerras territoriales ortodoxas, que apuntaban a acrecentar la propia posesión de tierras a expensas de la de los vecinos, no se han extinguido en modo alguno; en cualquier caso, son más probables que en el pasado debido a la competencia por los nuevos intereses que el proceso de globalización ofrece. Es cierto: los premios que se ofrecen, se prometen o se esperan en el mundo insuficientemente definido e institucionalizado de la modernidad líquida hacen tentadora la idea de librar batallas de reconocimiento al estilo de

los terroristas con la esperanza de asegurarse una porción mayor de los despojos. Sin embargo, si el territorio está en juego, la comprobación de la resistencia y la capacidad defensiva de los vecinos no es más que una consideración secundaria, mientras que la mayor preocupación reside en atraer hacia la causa la atención de los principales actores del juego global, de modo que se sientan más dispuestos (u obligados, más bien) a ayudar al bando atacante a someter al adversario (como han logrado espectacularmente, por ejemplo, los albaneses de Kosovo, y como se han empeñado en intentar los palestinos, vascos y kurdos, aunque hasta el momento sin éxito). Debido a ciertas características superficiales similares, las guerras territoriales pueden ser fácilmente confundidas con otros especímenes de la categoría de las "batallas de reconocimiento". De todos modos, el hecho de que se empleen los métodos terroristas y de que se libren batallas con todas las marcas de las de "reconocimiento" en el transcurso de las guerras ortodoxas (territoriales) no las ubica en la categoría de las guerras asimétricas. A la hora de disputarse un territorio, ambas partes están obligadas, sea como sea y con los recursos de cada uno, a acudir a estrategias y armamentos similares.

Las guerras propiamente asimétricas son un fenómeno concomitante del proceso de globalización. Están hechas a la medida del espacio global, libradas en la escena global, y descartan de plano cualquier ambición territorial. No es el territorio lo que está en juego, sino el principio mismo de territorialidad y su abolición, a pesar de que, por propia voluntad o por omisión, todas las partes ayudan a consolidar la nueva extraterritorialidad de la condición humana.

La guerra como vocación

La decadencia de las guerras territoriales coincidió con la de los ejércitos de conscripción masiva. A su vez, estos dos cambios fatídicos tuvieron una estrecha relación con el pasaje del estadio sólido de la modernidad a su fase líquida y con el desmantelamiento del modelo de dominación panóptica; y para ir más allá en la cadena de consecuencias, con la finalización de la "era del espacio" y el advenimiento de la "era de la velocidad", signada por la devaluación del espacio y (para hacer eco de lo propuesto por Paul Virilio) con la multiplicación de la velocidad de la tele-visión y la tele-acción en el "espacio-velocidad" hasta su límite último, el de la velocidad de la luz.

Los ejércitos de conscriptos han sido reemplazados por unidades militares profesionales altamente especializadas, cuya función principal (al menos en teoría) es destruir y poner fuera de combate a blancos que están del mismo modo espacialmente confinados: las unidades del ejército profesional del enemigo y los nuevos "nervios bélicos" de la modernidad líquida, esto es, los centros de recolección y procesamiento de la información, las estaciones transmisoras o los depósitos de combustible y armamento. Los ejércitos se vuelven más reducidos, más diestros y más ágiles. Tienden a estar preparados para actuar dispersos, en pequeños grupos o de manera individual, de forma más similar a la de las multitudes que a la de las viejas columnas de marcha. El cociente entre equipamiento técnico empleado y personal humano requerido para operarlo y mantenerlo en condiciones está cambiando radicalmente en favor de la técnica, y una gran parte de las capacidades que en el pasado se alojaban en la memoria y en el hábito entrenado de los soldados se está transfiriendo a los dispositivos electrónicos que éstos se ocupan de apuntar, y cada vez más de las decisiones tácticas y estratégicas. Estas perspectivas hacen rememorar aquella broma acerca de la fábrica automática del futuro que emplearía sólo dos seres vivos, un hombre y un perro. La función del hombre sería alimentar y acariciar al perro, y la del perro, evitar que el hombre tocara alguna de las máquinas. En lo que concierne a los ejércitos profesionales, un futuro como ése no parece muy lejano.

La nueva manera de llevar adelante las acciones militares apunta a excluir, quizás por completo, el enfrentamiento cara a cara con el enemigo. Se espera que las tácticas relámpago, entre otras cosas, acaben con las amenazas con las que tradicionalmente se enfrentan las fuerzas invasoras, como la fraternización con los nativos y el gradual debilitamiento de la moral de los reclutas del ejército conquistador, que en una época había sido combatido con la ayuda de una intensa vigilancia y un continuo adoctrinamiento ideológico de las tropas. Las nuevas tácticas de ataque y muerte a distancia, junto con el hecho de que la tarea de selección de blancos ha sido dejada a cargo de los componentes inhumanos (insensibles y moralmente ciegos) de la máquina de guerra, han llevado hasta límites insospechados la técnica de "adiaforización" del accionar militar, al desvincular la actuación bajo mando de toda evaluación ética e inhibición moral.

La tarea del soldado, como la de cualquier otro profesional, no es más que "su trabajo". La corrección de su desempeño se mide, como en el resto de las profesiones, en términos libres de implicancias morales. Las únicas reglas éti-

cas cuya intervención en la evaluación del desempeño profesional se permite son las de seguir la lógica de la cadena de mando y la de llevar a cabo el objetivo de acción que se ha fijado con el menor costo posible y de un modo lo más ajustado posible a las instrucciones del alto comando. Las tácticas relámpago y la mediación electrónica entre los actores humanos y sus blancos humanos han conseguido de manera conjunta lo que para las burocracias de la época de Max Weber se obstinaba, de manera irritante, en permanecer inaccesible como horizonte "ideal".

La nueva obsolescencia de la ocupación territorial, la inutilidad de los ejércitos de conscripción masiva y la profesionalización de las fuerzas armadas del último escalafón hasta el primero han permitido a las guerras amoldarse a las condiciones líquido-modernas en general y al funcionamiento que corresponde a la naturaleza del "espacio-velocidad" en particular. Ir a la guerra en época de los ejércitos de conscriptos exigía un prolongado período de laboriosa preparación ideológica. Las emociones patrióticas y la sensación de amenaza debían ser elevadas a un registro en el que el instinto de supervivencia personal menguara o se suspendiera, o bien se disolviera en la causa de la salvación colectiva. En primer lugar, había que preparar a aquellos que serían llamados a las armas para morir por la patria. Recientemente, se ha demostrado de manera concluyente cuán lejos hemos ido más allá de esas necesidades angustiosas, como lo refleja la puntualidad con la que se ha condenado la disposición a sacrificar vidas por la causa, y con la que ha sido clasificada como síntoma de fanatismo religioso, retraso cultural o barbarie por los países que por el espacio de siglos habían presentado el martirio por una causa como prueba de santidad y requisito de beatificación; países que hace menos de un siglo adornaban sus capitales con cenotafios alrededor de los cuales se congregaban anualmente para rendir homenaje a los héroes que habían caído por la patria, y que a lo largo de su historia utilizaron el culto al soldado caído para construir y defender sus identidades colectivas.

El advenimiento de los ejércitos profesionales le restó utilidad al fervor patriótico. El frenesí colectivo, hoy superfluo para los propósitos militares, puede liberarse y descargarse sin riesgo alguno en los partidos de fútbol, los certámenes musicales de Eurovisión y los Juegos Olímpicos; ha sido puntualmente reconducido al servicio (y en beneficio) de la industria del espectáculo. Sea lo que sea lo que quede de él, una y otra vez se lo recicla ("reprocesa") para fortalecer el apoyo a uno u otro partido político en competencia;

a veces se apela a él (con magros resultados) para impulsar la demanda de productos alimenticios o filmes locales, pero rara vez se lo utiliza, o es necesario utilizarlo, para hacer viable la guerra. Esto permite que las acciones bélicas sean emprendidas rápidamente, de la noche a la mañana si es necesario, cada vez que el comandante en jefe de las fuerzas armadas las considere convenientes y de éxito factible; como consecuencia, antes que reducir la proliferación de guerras, la potencia. La guerra de Vietnam fue quizás la última en ser librada por conscriptos estadounidenses. El envío de cuerpos expedicionarios compuestos nada más que por profesionales no implica riesgos políticos comparables a los asumidos por Johnson y Nixon, y difícilmente suscite el malestar popular que provocó el prolongado trauma posVietnam. Además, ese trauma se debió en gran parte a la derrota militar, y no a la deslealtad e inmoralidad del bombardeo por saturación de las aldeas y a los ataques con napalm a los aldeanos; y los nuevos misiles inteligentes y los bombarderos *stealth*, sumados a la eliminación del combate directo, garantizan que la guerra puede ser ineficaz, pero es a prueba de derrota. Hoy en día, el presidente Bush puede declarar, en una misma frase, que el país "está en guerra", y que en el país "los negocios se desarrollan normalmente".

Sujetos a las condiciones del servicio profesional, los soldados han adquirido la categoría de empleados, con todas las garantías de las condiciones laborales y el derecho a compensación en caso de que los contratos no sean honrados de la manera correspondiente. Gracias al elevado nivel de aptitud y pericia que exige el manejo de equipo de alta tecnología, y al intenso desgaste mental y emocional que provocan los riesgos en juego, los soldados pertenecen al sector relativamente privilegiado del mercado laboral que ofrece una estabilidad laboral y un nivel de gratificación superiores al promedio. Sin embargo, es probable que la consecuencia más sorprendente del nuevo modelo de guerra sea que durante el conflicto son los soldados quienes gozan de una mayor seguridad personal. El riesgo que corren sus vidas y sus cuerpos se reduce al mínimo. "En una guerra que se gana por control remoto el coraje no cuenta", comentaron ciertos periodistas del *Observer*;[12] y, permítaseme agregar, ni se lo necesita ni se lo exige. Durante la campaña en Afganistán, siete soldados perdieron sus vidas, sólo uno como resultado de acciones enemigas: los otros cayeron víctimas de "accidentes de trabajo", el riesgo típico de las

[12] Véase "Unfinished business", en: *Observer*, 9 de diciembre de 2001, pp. 15-18.

profesiones más pacíficas (esta cifra se compara con los seis periodistas que fueron asesinados por el enemigo a causa de que, a diferencia de los soldados, debían estar donde la acción se desarrollaba y no donde se la manejaba por control remoto).

Los profesionales militares contemporáneos ya no son bravos *matadores** de capa y espada; más bien, se asemejan más a un operario frío, profesional y práctico de un matadero con tecnología de punta. En este tipo de guerra, las bajas del personal militar son las únicas que verdaderamente cuentan, y en efecto, las únicas que se contabilizan. Cuando los comandantes militares afirman que "salvar vidas" es su ocupación principal y la de sus jefes políticos, se trata del bienestar de los soldados. Las otras bajas de la guerra son "circunstanciales". Se dice que ante la incisiva pregunta de Leslie Stahl de la CBS acerca del medio millón de niños que murieron a raíz del ininterrumpido bloqueo militar de los Estados Unidos a Irak, Madeleine Albright, en ese entonces embajadora en las Naciones Unidas, respondió que "fue una decisión difícil de tomar", pero que "pensamos que fue un precio que valió la pena pagar".[13] ¿Qué dignatario estadounidense se atrevería a decir lo mismo de medio millón de soldados estadounidenses muertos? Las bajas civiles de la guerra se contabilizan a regañadientes, y por lo general son imposibles de contar: después de todo, las personas abatidas por disparos directos, destruidas por las "daisy-cutters", o en el transcurso de un "bombardeo por saturación", no son más que una pequeña fracción de las víctimas totales. Las ciudades son barridas y las aldeas borradas, se siembra el pánico, se incendian los cultivos y los talleres, y miles de millones de personas son transformadas de la noche a la mañana en refugiados sin hogar.

En los cálculos militares predigeridos que presentan al público los relacionistas públicos o los voceros oficiales (suele ser difícil distinguirlos), todo eso no es más que un efecto secundario desagradable, pero de todos modos inevitable, de la acción dirigida contra cualquier "fuerza enemiga", y no contra "civiles inocentes". En tiempos de la conquista territorial y los ejércitos de conscriptos, cuando el grueso de la "nación enemiga" estaba conformado por soldados enemigos efectivos o potenciales, se veía a la población completa del "país enemigo" (con buenos motivos lógicos, si no morales) como "blanco le-

* En español en el original. *(N. de T.)*

[13] Citado de Arundhati Roy, "Ben Laden, secret de famille de l'Amérique", en: *Le Monde*, 14-15 de octubre de 2001.

gítimo". Una vez que la guerra se vuelve asunto de profesionales, los blancos que dejan de ser legítimos pasan a ser "circunstanciales", difíciles de justificar, y mucho menos de defender en términos moralmente aceptables.

La devastación ética provocada por ese cambio de clasificación es enorme, y no es fácil captarla por completo. Las "bajas indirectas" se parecen a los molestos efectos secundarios de un medicamento potente: es difícil evitarlos, y es necesario sobrellevarlos por el bien del tratamiento terapéutico. Las "bajas circunstanciales" pierden sus vidas porque el daño que se les inflige cuenta menos en el balance total de las consecuencias de la acción militar. Son descartables, "un precio que vale la pena pagar"; y no por lo que han hecho o se esperaba que hicieran, sino porque por casualidad se pusieron en el camino de los bombarderos, o porque vivían, iban de compras o caminaban, de manera imprudente, en las cercanías del terreno de juego de los ejércitos profesionales. Allí donde es posible impedir el acceso de las cámaras de televisión a ese campo de juego, los "daños colaterales" pueden ser dejados por completo fuera de los cálculos (y de los informes de campaña).

La expulsión de la guerra y de la "industria de la muerte" del foco de debate ético en el que habían permanecido durante la mayor parte de la historia humana, y aún más significativamente, la separación de las consecuencias asesinas de la guerra del control que ejercían las limitaciones morales y las convicciones éticas de los actores son quizás el atributo más fundamental del nuevo ejército profesional. Preparan el escenario para nuevas clases de atrocidades, bien distintas de aquellas que habían nacido en el campo de batalla. Hasta aquí, no hay indicios de una nueva Convención de Ginebra que apunte a restringir o limitar la devastación humana que los nuevos horrores comportan.

La vida en común en un mundo agotado

Habent sua fata libelli... los libros tienen su propio destino. El destino del pequeño libro de Kant que ya citamos, *Ideen zu einer allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, permite reflexionar y esclarece de manera tan notable como peculiar la historia de su concepción y vida. Concebido en la tranquila reclusión de Kant en Königsberg en 1784, acumuló polvo en silencio, durante dos siglos, en bibliotecas académicas, leído solamente, la mayor parte de las veces como una curiosidad histórica, y sin demasiado entusiasmo, por unos po-

cos y dedicados archivistas de las ideas. Y tras dos siglos de exilio en las notas al pie y las bibliografías de las monografías académicas, irrumpió de repente en el centro mismo de la "historia contemporánea". En estos días, es difícil encontrar un estudio erudito de nuestra historia más reciente que no cite la Historia Universal de Kant como una suprema autoridad y fuente de inspiración para todo debate posible acerca de la ciudadanía mundial, en sí mismo un problema que se ha hallado de repente en el foco de la atención pública.

El *fatum* [destino] de este particular *libellae* [librito] puede parecer extraño y desconcertante, pero encierra de hecho poco misterio. Su secreto es sencillo: le llevó al mundo doscientos años alcanzar los límites de una tendencia que lo había conducido desde comienzos de la época moderna, pero Kant, habiéndola sometido a comprobación filosófica, la halló con antelación como contraria a "was die Natur zur höchsten Absicht hat", "el supremo designio de la naturaleza". Kant observó que el planeta que habitamos es una esfera, y dirigió su pensamiento hacia las implicancias de ese hecho considerado tan banal. Y las implicancias que investigó fueron que todos debemos permanecer y movernos en la superficie de esa esfera sin tener ningún otro lugar adonde ir, y que por ende estamos destinados a vivir para siempre en mutua vecindad y compañía. De modo que "die volkommene bügerliche Vereinigung in der Menchengattung", "la perfecta unificación de la especie humana a partir de la ciudadanía común", es el destino que la Naturaleza ha elegido para nosotros, el último horizonte de nuestra historia universal que, originado y conducido por la razón y el instinto de conservación, estamos destinados a perseguir y con el tiempo alcanzar. Esto es lo Kant descubrió, pero le llevó al mundo dos siglos más descubrir cuán acertado estaba.

Tarde o temprano, advirtió Kant, no habrá más espacio vacío en el que aquellos de nosotros que encuentran los lugares ya poblados demasiado atestados o poco acogedores puedan aventurarse. De modo que la Naturaleza nos ordena considerar a la hospitalidad (recíproca) como el precepto supremo que debemos abrazar, y eventualmente abrazaremos, para buscar un fin a la larga cadena de ensayos y errores, a las catástrofes que los errores causaron y a las ruinas que esas catástrofes dejaron. Como observaría Jacques Derrida dos siglos después, las propuestas de Kant desenmascaran el carácter meramente tautológico de términos de moda en los últimos tiempos, como la "cultura de la hospitalidad" o la "ética de la hospitalidad": "L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres... *L'éthique est hos-*

pitalité".[14] En efecto, si la ética, como quería Kant, es obra de la razón, entonces la hospitalidad es, debe ser o será tarde o temprano la primera regla de conducta de una humanidad guiada por la ética.

Sin embargo, el mundo poco se percató de ello; al parecer, el mundo prefiere honrar a sus filósofos con placas conmemorativas más que escuchándolos, y menos aún siguiendo su consejo. Puede que los filósofos hayan sido los escribas principales del drama lírico de la Ilustración, pero la tragedia épica postiluminista renegó por completo de los guiones de su autoría. Ocupado en la igualación de la nación con el Estado, del Estado con la soberanía y de la soberanía con las fronteras vigiladas estrechamente, el mundo pareció perseguir un horizonte por cierto diferente del que Kant había esbozado. Por doscientos años, el mundo se afanó haciendo del control de toda actividad humana la prerrogativa de los poderes estatales, erigiendo barreras para aquellas actividades que no había podido controlar, y guarneciendo esas barreras con guardianes vigilantes y fuertemente armados. Los pasaportes, las visas y los controles aduaneros e inmigratorios fueron algunas de las principales invenciones del moderno arte de gobernar.

El advenimiento del Estado moderno coincidió con la aparición del "apátrida", del *sans papiers* [sin papeles] y de la idea del *unwertes Leben*,* la actual reencarnación de la antigua institución del *homo sacer*, que es la última encarnación[15] del derecho soberano a eximir y excluir a esos seres humanos en tanto han sido arrojados más allá de las leyes humanas y divinas; a convertirlos en seres que pueden ser destruidos sin que ello ocasione castigo, y cuya destrucción está libre de toda significación ética o religiosa.

Durante la fase inicial de la historia moderna, la pesada carga del afán de clasificación, inclusión y exclusión de la modernidad fue algo menos irritante, al ser en parte aliviada por otra de las empresas modernas: la apertura de un extensión sin precedentes de "tierras vírgenes" que pudieran utilizarse como basural para arrojar a los indeseables, a la vez que oficiara como tierra pro-

[14] Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, 1997, p. 42: "La hospitalidad es la cultura misma, y no solamente una ética entre otras [...] la ética es hospitalidad" [trad. esp.: *Cosmopolitas de todos los países: un esfuerzo más*, Valladolid, Cuatro ediciones, 1996].

* Literalmente, "vida que no merece ser vivida". La expresión fue utilizada durante el III Reich para referirse a los judíos y justificar así la "necesidad" de la muerte. *(N. de T.)*

[15] Como lo descubrió Giorgio Agamben; véase su libro *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, ob. cit.

metida para quienes caían por la borda del barco del progreso. Ninguna tierra, por supuesto, era realmente "virgen" para la época en que los *Allgemeine Geschichte* de Kant fueron enviados a la imprenta; pero muchas habían sido *hechas* vírgenes y muchas más habrían de entrar en esa clasificación en las décadas subsiguientes gracias al enorme y todavía muy creciente diferencial de poder entre el centro en rápido proceso de industrialización y la periferia que se aislaba. El poder de la metrópoli era tan abrumador que podía permitirse declarar la nulidad de la población de las tierras "primitivas", "atrasadas" y "salvajes" en su totalidad, y sumariamente recatalogar a la población de esas tierras como un "homo sacer" colectivo de la metrópoli, y otorgarle así a la población restante permiso para matar. Algo después, la técnica de exclusión sumaria de la raza humana, desarrollada durante la conquista de territorios lejanos, sería lanzada en Europa; como señaló Aimé Césaire en 1955,[16] lo que la burguesía cristiana (de Europa y sus apéndices) no pudo perdonarle a Hitler no fue el crimen de genocidio, sino haberle aplicado a Europa las acciones colonialistas que hasta el momento habían soportado los árabes, los culis de la India y los negros...

La colonización permitió que las premoniciones de Kant acumularan polvo. Sin embargo, también las hizo parecer, cuando fueron finalmente desempolvadas, la profecía de un Apocalipsis más que la alentadora utopía que Kant pretendía que constituyeran. Ahora, las ideas de Kant son vistas de ese modo porque, debido a una equívoca abundancia de "tierras de nadie", en aquel momento no era necesario que se hiciera nada, por lo tanto no se hizo nada en esos dos siglos para preparar a la humanidad para la revelación del agotamiento final del mundo.

Para deshacerse de los *homini sacri* europeos domésticos, las tierras decretadas vírgenes proporcionaron las Islas del Diablo, las Bahías Botany y otros basurales similares a los gobiernos europeos, que envidiaban el control del Imperio Ruso sobre las infinitas extensiones heladas de Siberia. Para los europeos que temían correr la suerte del paria, las "tierras virginizadas" ofrecían una alternativa promisoria, un escondite y la posibilidad de "empezar de nuevo". Los aldeanos irlandeses buscaron allí la salvación de la hambruna ocasionada en su tierra natal por la plaga de las papas; los campesinos alemanes, suecos y polacos huyeron hacia ellas provenientes de aldeas superpobladas y ciudades decadentes en las que no había trabajo ni perspectivas de obtenerlo; y los judíos

[16] Citado en Marc Ferro, *Histoire des colonisations*, Seuil, 1994.

buscaron refugiarse allí de los pogromos rusos. La prole sin títulos de nobleza de familias que sí los detentaban viajó a las "fronteras de la civilización" con la esperanza de recobrar su poder y su riqueza al servir en el ejército, en la administración colonial, o al dedicarse a emprendimientos comerciales, al construir un nuevo mundo, un mundo que necesitaba reemplazar a la nobleza nativa, indolente y somnolienta, por nuevas elites, y por lo cual era capaz de brindarles a los recién llegados nuevas posibilidades de desarrollo profesional. Por muchos años, la modernidad, esa civilización intrínsecamente expansiva y transgresora, no tuvo razón alguna para preocuparse: la civilización construida en base a la necesidad de expansión y transgresión tenía a su disposición un espacio aparentemente infinito en el que expandirse, y podía prever la aparición de nuevas e interminables barreras que esperaban ser transgredidas. En el mapa del mundo moderno abundaban los espacios en blanco marcados (provisionalmente, por supuesto) con la frase "ubi leones", "donde hay leones", esperando que los salpicaran con nuevas ciudades y los entrecruzaran con nuevas redes camineras. Esos distantes espacios en blanco eran válvulas de seguridad que liberaban la presión de la metrópoli y evitaban que se sobrecalentara. Había un montón de sitios para que los aventureros buscaran aventuras, para que los jugadores probaran fortuna y para que los derrotados intentaran cambiar de suerte. No podía decirse en modo alguno que el mundo estuviera agotado.

Pues bien, ahora lo está. Ya no habrá más estatuas de la libertad que prometan cobijar a las masas abandonadas y oprimidas. No más vías de escape y escondites para nadie más que para algunos criminales e inadaptados. Pero (y ésta es, podría decirse, la consecuencia más asombrosa del agotamiento del mundo recientemente develado) tampoco podrá haber ya un *chez soi* [la casa de uno] seguro y confortable, como lo han demostrado de manera dramática y más allá de toda duda los acontecimientos del 11 de septiembre.

Esa manifestación de la nueva condición existencial nos tomó por sorpresa, mientras que el cambio en sí mismo nos encontró desprevenidos. La sacrosanta división entre *dedans* y *dehors*, adentro y afuera, que trazaba el mapa del reino de la seguridad existencial y determinaba el itinerario de la trascendencia futura, había sido borrada por completo. *Il n'y a pas de "dehors"*, no, ya no... Todos estamos "dentro", sin que nada haya quedado "fuera". O, más bien, lo que solía estar "afuera" se coló "adentro", sin golpear, y se estableció allí sin pedir permiso. El engaño de las soluciones locales a los problemas planetarios ha sido puesto en evidencia y la estafa del aislamiento territorial ha sido expuesta.

Las fronteras de todos los tiempos eran conocidas simultáneamente como fábricas de desplazamiento y plantas de reciclaje para los desplazados. No puede esperarse otra cosa de su nueva variedad global, a excepción por supuesto de la nueva escala planetaria de los problemas de producción y reciclado. Permítaseme repetirlo: no hay soluciones locales a problemas globales; sin embargo, lo que buscan, ávidamente y en vano, las instituciones políticas existentes –las únicas instituciones políticas que hemos inventado colectivamente hasta aquí, y las únicas que tenemos– son soluciones locales. Y no es de extrañar, ya que todas las instituciones son locales, y su poder para actuar soberanamente de forma viable (o para el caso, legítimamente) está circunscrito al ámbito local.

Refugiados en un mundo agotado

Durante los doscientos años de la historia moderna, se dio naturalmente por supuesto que los refugiados, los inmigrantes voluntarios e involuntarios, los "desplazados" *tout court* constituían un problema del país que los alojaba, de modo que recibían un tratamiento consecuente con eso.

Pocos, si es que alguno, de los Estados-nación que cubrían el mapa del mundo moderno eran tan locales como sus prerrogativas soberanas. A veces de buen grado, a veces a regañadientes, todos ellos debían aceptar la presencia de extranjeros en el territorio que habían hecho propio; todos debieron permitir la entrada a las sucesivas oleadas de inmigrantes que escapaban o eran expulsados del dominio del poder soberano de otros Estados-nación. Una vez dentro, los extranjeros, insolentes o recatados, debían someterse a la jurisdicción exclusiva e indivisa del país que los hospedaba. Dicho país era libre de emplear las versiones actualizadas y modernizadas de las dos estrategias que Claude Lévi-Strauss describió en *Tristes trópicos* como vías alternativas para lidiar con la presencia de extraños.

Las opciones disponibles para el problema de los extranjeros eran la solución antropofágica y la antropoémica. La primera opción se reducía a "comerse a los forasteros", literalmente, según las prácticas caníbales que se supone tenían ciertas tribus de la antigüedad, o en un sentido más espiritual, en una versión más moderna, sublime y metafórica, mediante la asimilación por la fuerza practicada casi universalmente por los Estados-nación de modo que los extranjeros fueran ingeridos y al ingresar al cuerpo de la nación per-

dieran la categoría de tales. La segunda solución implicaba "regurgitar a los extraños" en vez de devorarlos: capturarlos y expulsarlos (tal como Oriana Fallacci propuso que deberíamos hacer con la gente que adora a otros dioses y hace gala de hábitos higiénicos desconcertantes), o bien de la jurisdicción del poder estatal, o bien del mundo de los vivos.

Tengamos en cuenta, sin embargo, que el empleo de cualquiera de estas soluciones tenía sentido en base a dos supuestos complementarios: que existía una clara división territorial entre el "afuera y el adentro", y que dentro de sus fronteras el poder soberano era completo e indivisible y podía seleccionar sus estrategias a voluntad. Ninguno de estos dos supuestos conserva demasiada credibilidad hoy en día, en nuestro mundo global líquido-moderno, de modo que las posibilidades de aplicar cualquiera de las dos estrategias ortodoxas son, como mínimo, escuetas.

Al parecer, como las vías de acción comprobadas ya no están disponibles, nos hemos quedado sin una buena estrategia para ocuparnos de los recién llegados. En una época en la que ningún modelo cultural puede arrogarse, con autoridad y de manera efectiva, superioridad sobre sus competidores, y en la que la construcción de la nación y la movilización patriótica han dejado de ser los instrumentos principales de la integración social y la autodeterminación del Estado, la asimilación cultural ya no constituye una opción. Debido a que la política de deportación y expulsión es una usina de imágenes dramáticas ideales para la televisión que con toda probabilidad suscitaría protestas generalizadas y mancharía las credenciales internacionales del país que la aplicó, los gobiernos prefieren evitarse el problema cerrándole las puertas a cualquiera que golpee en busca de refugio.

La tendencia actual a reducir de manera drástica el derecho al asilo político, acompañada por la obstinada negativa a permitir la entrada de "inmigrantes económicos", no marca en absoluto una nueva estrategia con respecto al fenómeno de los refugiados, sino más bien la ausencia de toda estrategia y el deseo de evitar una situación de la cual avergonzarse políticamente. En esas circunstancias, el ataque terrorista del 11 de septiembre fue un regalo para los políticos. Además de las usuales acusaciones de que viven a costillas del bienestar de la nación y de que usurpan puestos de trabajo,[17] se acusa ahora

[17] Una acusación de la que se valen ávidamente, y de la que obtienen grandes beneficios, un arco cada vez mayor de políticos contemporáneos a lo largo del espectro político, desde Le Pen en Francia, Pia Kjersgaard en Dinamarca o Vlaam Bloc en Bélgica en la extrema

a los refugiados de desempeñar un papel de "quinta columna" en favor de la red global del terrorismo. A fin de cuentas, existe un motivo "racional" y moralmente inobjetable para capturar, encarcelar y deportar a la gente cuando uno ya no sabe cómo ocuparse de ella, y no quiere tomarse el trabajo de averiguarlo. En los Estados Unidos, y poco tiempo después en Gran Bretaña, con la excusa de la "campaña contra el terrorismo", se ha privado puntualmente a los extranjeros de los derechos humanos esenciales que hasta el momento habían resistido todas las vicisitudes de la historia desde la Carta Magna y el hábeas corpus. Ahora es posible detener a los extranjeros de manera indefinida, bajo cargos de los que no pueden defenderse, esto último por la sencilla razón de que nunca se les dice de qué se los acusa. Como apunta con acidez Martin Thomas,[18] de aquí en adelante, en una inversión dramática del principio básico de la ley civilizada, "la prueba del delito es una complicación innecesaria", al menos en lo que respecta a los refugiados extranjeros.

Puede que las puertas estén cerradas, pero el problema no desaparecerá, por más firmes que sean los cerrojos. Los cerrojos no hacen nada por controlar o debilitar las fuerzas que causan el desplazamiento; pueden ayudar a mantener el problema alejado, invisible, lejos de la conciencia, pero no pueden hacerlo desaparecer.

Así es que, cada vez más, los refugiados se encuentran atrapados entre dos fuegos; más exactamente, en una paradoja. Si bien se los expulsa por la fuerza de su país de origen, o se los atemoriza para que huyan, no se les permite la entrada a ningún otro. No *cambian* de lugar; *pierden* su lugar en la tierra, son catapultados hacia la nada, a los "*non-lieux*" de Augé o las "*nowherevilles*" de Garreau, a los "*Narrenschiffe*" de Michel Foucault, a la deriva hacia "un lugar sin lugar, que existe por sí mismo, que está cerrado sobre sí y a la vez entregado a la vastedad del océano",[19] o (como Michel Agier propone en un artículo de próxima aparición en *Ethnography*) hacia un desierto, esa tierra *des*habitada por definición, una tierra hostil a los humanos y rara vez visitada.

Los refugiados se han convertido, en una semblanza caricaturesca de la nueva elite del mundo globalizado, en el epítome de la extraterritorialidad en

derecha–, hasta un número cada ver mayor de políticos que se definen como de "centroizquierda".

[18] *Guardian*, 26 de noviembre de 2001.

[19] Véase Michel Foucault, "Of other spaces", en: *Diacritics*, 1, 1986, p. 26.

la que se asientan las raíces de la actual *precarité* de la condición humana, la principal fuente de temores y angustias de la humanidad actual.

Esos temores y angustias se vuelcan, al no encontrar un desahogo, hacia el resentimiento popular y el miedo a los refugiados. Esos temores y angustias no pueden ser desactivados o dispersados mediante una confrontación directa con la otra encarnación de la extraterritorialidad, la elite global que fluye más allá de todo control humano, demasiado poderosa para ser enfrentada. Por otra parte, los refugiados son un blanco fácil para esa angustia excedente.

Según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), hay entre 13 y 18 millones de "víctimas de desplazamiento forzado" luchando por sobrevivir allende las fronteras de sus países de origen (sin contar los millones de refugiados "internos" en Burundi y Sri Lanka, Colombia y Angola, Sudán y Afganistán, condenados a una vida errante por las interminables guerras tribales). De éstos, más de 6 millones se encuentran en Asia y 7 u 8 millones en África; hay 3 millones de refugiados palestinos en Medio Oriente. Con toda seguridad, se trata de un cálculo por lo bajo. No todos los refugiados han sido reconocidos como tales (o exigido serlo); sólo un cierto número de desplazados han tenido la suerte de hallarse en el registro del ACNUR y bajo su cuidado. De aquellos registrados por el ACNUR, el 83,2% de los de África se encuentra en campamentos de refugiados y el 95,9% de los de Asia (en Europa, hasta el momento, sólo se ha encerrado en campamentos al 14,3% de los refugiados).

Los campamentos son artificios que se hacen permanentes al bloquearse las salidas. Los reclusos no pueden regresar "al lugar del que provienen": los países que han abandonado no los quieren de vuelta, sus formas de vida han sido destruidas y sus hogares han sido quemados o saqueados. Pero tampoco hay un camino hacia adelante: ningún gobierno recibiría gustosamente la afluencia de miles de desposeídos. De modo que con respecto a su ubicación "permanentemente temporal", los refugiados "están en ella, pero no pertenecen a ella". No pertenecen verdaderamente al país en cuyo territorio levantan sus chozas y acampan. Están separados del resto del país que los recibe por el velo invisible, pero grueso e impenetrable, de la sospecha y el resentimiento. Se encuentran suspendidos en un vacío espacial en el que el tiempo permanece detenido. No están establecidos allí, ni se encuentran de paso; no son ni sedentarios ni nómadas. En los términos en que se narra la humanidad de los seres humanos, son inefables. Son la encarnación de los indecidibles de Jac-

ques Derrida. Para gente como nosotros, alabados por los demás por nuestra capacidad de autorreflexión, y orgullosos de ella, no sólo son intocables, sino *impensables*. En nuestro mundo de comunidades imaginadas, son *inimaginables*. Y la manera que tienen las otras comunidades –genuinas o con esperanzas de serlo– para que se otorgue credibilidad a sus propias tareas de imaginación es negarles el derecho a ser imaginados. Sólo una comunidad que aparece con frecuencia en el discurso político pero que no tiene un correlato en la vida y el tiempo reales, la comunidad *global*, una comunidad inclusiva pero no con ello exclusiva, una comunidad que coincida con la idea kantiana de la "Vereinigung in der Menschengattung", una unificación de la especie humana, podría apartar a los actuales refugiados del "no lugar" al que han sido arrojados.

La proliferación de campos de refugiados es un producto o manifestación tan integral de la globalización como lo es el denso archipiélago de *nowherevilles* en el que se mueven, de una escala a la otra, los trotamundos de la nueva elite global. Lo que tienen en común es su extraterritorialidad, su no pertenecer realmente a un sitio, su "estar" en el espacio que ocupan físicamente sin "pertenecer" a él. Por lo que sabemos, podrían ser la punta de lanza de una extraterritorialidad en avance, o (a un plazo más largo) los laboratorios en los que se experimenta con la desemantización del lugar, la desechabilidad de los significados y la nueva permanencia de lo transitorio en condiciones extremas (todas ellas tendencias constitutivas de la fase "líquida" de la modernidad), para poner esos factores a prueba de una manera similar a la que se utilizaba para hacerlo con los límites de la maleabilidad y la sumisión de los seres humanos, y con los modos de alcanzar esos límites, en los campos de concentración del estadio "sólido" de la historia moderna.

Los campos de refugiados y las *nowherevilles* comparten el mismo carácter transitorio inherente con el que fueron deliberadamente diseñados. Ambas instalaciones están pensadas y planeadas para ser un hueco tanto en el espacio como en el tiempo, una suspensión provisoria de la adscripción territorial y de la secuencia temporal. Pero los rostros que exhiben a sus respectivos usuarios o internos difieren diametralmente. Los dos tipos de extraterritorialidad están sedimentados, para decirlo de algún modo, en los polos opuestos de la globalización. El primero ofrece la transitoriedad como un servicio del que es posible disponer a voluntad, el segundo la hace permanente e irrevocable, un destino ineludible; es una diferencia similar a la que separa a las dos modalidades de permanencia segura: los barrios privados de quienes

ejercen la discriminación en su lugar de ricos, y los guetos de quienes son discriminados por su pobreza. Y las causas de la diferencia son asimismo similares: entradas vigiladas y salidas abiertas de par en par, por un lado, y entrada indiscriminada y salida sellada al vacío del otro. En particular, es el bloqueo de las vías de salida lo que perpetúa el estado de transitoriedad sin sustituirlo por el de permanencia. En los campos de refugiados, el tiempo se suspende; hay tiempo, sí, pero no historia.

Los campos de refugiados ostentan una nueva propiedad: una "transitoriedad congelada", un Estado duradero de provisionalidad, una duración hecha con momentos pegados el uno con el otro, ninguno de los cuales es vivido como un elemento de la perpetuidad o una contribución a ella. Para los reclusos de un campo de refugiados, la perspectiva de secuelas o consecuencias a largo plazo no forma parte de su experiencia. Los reclusos de los campos de refugiados viven, literalmente, un día por vez, y los contenidos de sus vidas no son afectados por la conciencia de que los días se combinan en meses y los meses en años. Como en las prisiones e "hiperguetos" estudiados por Loïc Wacquant, en los campamentos los refugiados "aprenden a vivir, o más bien a sobrevivir [*(sur)vivre*] una día por vez, en la inmediatez del momento, nadando en la desesperanza que hace infusión en el interior de sus muros".[20]

La cuerda que ata a los refugiados a su campamento está llena de nudos por los continuos tironeos y presiones.

Los poderes que ejercen el control sobre la tierra alrededor del campamento hacen todo lo que está a su alcance para evitar que los reclusos se escurran y se desparramen por el territorio adyacente. El exterior del campamento es, esencialmente, una zona prohibida para los internos. Como mucho, es tierra poco hospitalaria, poblada por gente recelosa y desconfiada, siempre dispuesta a hacer notar y a usar en contra de los reclusos cualquier error efectivo o sospechado que los reclusos puedan cometer, esto con toda facilidad debido a que han sido expulsados de su elemento natural. En la tierra en la que han instalados sus tiendas provisorio-permanentes, los refugiados conservan ostensiblemente la categoría de "los de afuera", una amenaza para la seguridad que los "establecidos" obtienen de su hasta aquí nunca cuestionada rutina diaria, un desafío para la cosmovisión hasta el momento compartida por todos y una fuente de peligros que aún no han sido enfrentados, que no termi-

[20] Véase Loïc Wacquant, "Symbole fatale. Quand ghetto et prison se ressemblent et s'assemblent", en: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, septiembre de 2001, p. 43.

nan de encajar del modo acostumbrado, y que se resisten a someterse a las maneras habituales de solucionar problemas.[21]

Los "establecidos", utilizando su poder para definir la situación e imponer la definición de todos los involucrados, tienden a encerrar a los recién llegados en la jaula de hierro del estereotipo, "una representación altamente simplificada de las realidades sociales". Estereotipar da como resultado "un diseño en blanco y negro" que "no deja lugar a las diversidades". Los de afuera son considerados culpables hasta probar su inocencia, pero como los establecidos desempeñan simultáneamente los papeles de fiscal y juez, de modo que a la vez que acusan expiden su veredicto, las chances de absolución son magras, si no nulas. Como Elias y Scotson descubrieron, cuando más amenazada se siente la población establecida, más tienden a inclinarse sus creencias "hacia extremos de ilusión y rigidez doctrinaria". Y al toparse con una afluencia de refugiados, la población establecida tiene toda la razón en sentirse amenazada. Además de representar la "gran incógnita" que todos los extraños encarnan, los refugiados traen consigo los lejanos ruidos de la guerra y el hedor de los hogares miserables y las ciudades derruidas que no pueden sino recordarles a los establecidos cuán fácilmente el cascarón de la rutina segura y familiar (segura por lo familiar) podría ser horadado o aplastado.

Al aventurarse desde el campamento a una ciudad cercana, los refugiados se exponen a un tipo de incertidumbre difícil de soportar luego de la experiencia de la vida detenida del campamento, vivida de manera estática, un día a la vez. Sin embargo, unos pasos más allá del perímetro del campo, se encuentran en un entorno hostil. El derecho de entrada al "exterior" es como muy poco claro y puede ser contravenido por cualquier transeúnte. En comparación, el interior del campo parece un puerto seguro. Sólo los más aventureros desearían abandonarlo por un tiempo considerable, y todavía muchos menos se atreverían a actuar en función de sus deseos.

Si utilizamos los términos que se derivan de los análisis de Loïc Wacquant,[22] podríamos decir que los campos de refugiados mezclan, condensan

[21] Véase Norbert Elias y John L. Scotson, *The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems,* Frank Cass, 1965, especialmente pp. 81 y 95.

[22] Véase Loïc Wacquant, "The new urban color line: the state and fate of the ghetto in postfordist America", en: Craig J. Calhoun (comp.), *Social Theory and the Politics of Identity,* Blackwell, 1994; véase también "Elias in the dark ghetto", *Amsterdams Sociologisch Tidjschrift,* diciembre de 1997.

y unifican los distintos rasgos del "gueto comunitario" de la era fordista-keynesiana y los del "hipergueto" de nuestros tiempos posfordistas. Si los "guetos comunitarios" eran totalidades sociales autosuficientes de reproducción endógena, que incluían réplicas en miniatura de la estratificación, las divisiones funcionales y las instituciones necesarias para satisfacer las necesidades de la vida comunitaria de la sociedad en su sentido amplio, los "hiperguetos" son conglomerados truncos, artificiales y ostensiblemente incompletos, incapaces de sobrevivir por su cuenta. Una vez que las elites abandonaron el gueto y dejaron de alimentar la red económica que sostenía (por más precariamente que lo hiciera) la vida de la población del gueto, las agencias estatales de asistencia y control (por regla general, dos funciones estrechamente imbricadas) se introdujeron en él. El "hipergueto" pende de unos hilos que tienen su origen más allá de sus fronteras y ciertamente más allá de su control.

En los campos de refugiados, Michel Agier halló los rasgos de los "guetos comunitarios" imbricados en una densa red de dependencia mutua con los atributos de un "hipergueto".[23] Podríamos conjeturar que esa combinación anuda aún más firmemente los lazos que atan a los reclusos al campamento. Los tironeos del "gueto comunitario" y las presiones del "hipergueto", por más poderosos que puedan ser, se superponen y se refuerzan mutuamente. Al enfrentarse con la hostilidad del entorno exterior, generan en conjunción una fuerza centrípeta abrumadora, difícil de resistir, que hace completamente inútiles las técnicas de encierro y aislamiento desarrolladas por los administradores y supervisores de Auschwitz o el Gulag. Más que cualquier otro micromundo artificial, los campos de refugiados se acercan a la "institución total", el tipo ideal de Erving Goffman: ofrecen, por voluntad propia o por omisión, una "vida total" de la que no hay escapatoria.

Al haber abandonado su medio anterior, o al haber sido expulsados de él, los refugiados tienden a ser despojados de las identidades que ese medio definía, sostenía y reproducía. En términos sociales, son "zombis": sus viejas identidades sobreviven principalmente en calidad de fantasmas, rondando el campamento por las noches de manera aún más dolorosa por ser totalmente invisibles a la luz del día. Incluso las viejas identidades que habían sido más cómodas, más prestigiosas y más buscadas se vuelven una carga: entorpecen la búsqueda de nuevas identidades más apropiadas al nuevo ámbito, impiden

23 Michel Agier, "Entre guerre et ville. Pour une anthropologie urbaine des camps de réfugiés", en: *Ethnography*, 1, 2002.

la aceptación de la nueva realidad y retrasan el reconocimiento del carácter permanente de la nueva condición. A los fines prácticos, los refugiados han sido arrojados al estadio intermedio del pasaje en tres etapas de Van Gennep y Victor Turner,[24] sin que, sin embargo, el hecho de haber sido arrojados se reconozca por lo que es, sin que se fije un período de duración, y sobre todo, sin la conciencia de que el regreso a la condición que precedió a la actual es completamente imposible y que no existe el menor presentimiento de qué es lo que el futuro podría deparar.

Toda comunidad es una comunidad imaginada. La *comunidad global* postulada no constituye una excepción a la regla. Pero la imaginación se convierte en una fuerza tangible, potente e integradora cuando la sostienen las instituciones de autoidentificación y autogobierno producidas y mantenidas socialmente, como era el caso de las naciones modernas unidas en matrimonio, para bien o para mal, hasta que la muerte los separara, con los Estados soberanos modernos. En lo que respecta a la comunidad global imaginada, sigue faltando en su mayor parte una red institucional similar (tejida a partir de unas agencias de control democrático, un sistema legal globalmente vinculante y unos principios éticos globalmente sostenidos). Y ésta, así lo creo yo, es la causa principal de lo que ha sido llamado, con un eufemismo, "el problema de los refugiados", así como el principal obstáculo para su resolución.

La unidad de la especie humana que postuló Kant podría ser, como él mismo afirmó, afín al plan de la Naturaleza, pero ciertamente no parece "históricamente determinada". La continuada imposibilidad de controlar la red ya globalizada de dependencia mutua y "mutua vulnerabilidad asegurada" no incrementa, por cierto, las posibilidades de alcanzar esa unidad. Sin embargo, esto sólo significa que en ninguna otra época la búsqueda activa de la humanidad común, junto con la práctica que ello implica, ha sido tan urgente e imperiosa como lo es ahora. En la era de la globalización, la causa y la política de la humanidad común se encuentran ante la posibilidad de dar un paso que habrá sido el más importante de su dilatada historia.

[24] En el que el primer estadio consistiría en el desmantelamiento de la vieja identidad, y el tercero y último en el ensamblaje de la nueva: véase Arnold van Gennep, *The Right of Passage*, Routledge y Kegan Paul, 1960; Victor W. Turner, *The Ritual Process: The Structure and Anti-Structure*, University of Chicago Press, 1969.

Segunda parte
Políticas de vida

4. La (in)felicidad de los placeres inciertos

En general, todos sabemos cómo usar la palabra "felicidad", y su antónimo, "infelicidad". También sabemos cuándo estamos felices y cuándo no. Pero a muchos nos pondrían en un aprieto si nos pidieran que enunciáramos la regla que nos llevó a aplicar una palabra del par "felicidad-infelicidad" a un caso particular. No nos sería fácil articular de forma clara y sin ambigüedades qué *queremos decir* cuando decimos "Estoy feliz" o "Estoy infeliz". Como regla, tenderíamos a dar una *explicación* más que la *definición*: diríamos qué fue lo que, desde nuestro punto de vista, nos hizo (o puede hacernos) felices o infelices, más que de qué tipo fue esa experiencia que tuvimos y que nos gustaría detallar y comunicar usando una de esas palabras.

En este aspecto, la experiencia de estar feliz o infeliz es semejante a la experiencia de un color. Sabemos cómo usar la palabra "rojo", pero no sabemos cómo describir la experiencia del "rojo". Como mucho, en una vena poética, podríamos emplear metáforas sensoriales de otro tipo, pero ese truco no serviría más que para reemplazar un inefable por otro. Las palabras "felicidad" e "infelicidad", como "rojo" o "verde", sirven en la interacción, pero son incapaces de comunicar de forma acabada, y menos aún de "transplantar" la experiencia que el hablante pretende captar y transmitir a los demás para compartirla con ellos. Ponerle a una experiencia subjetiva un nombre que tenga un significado que otros, a su vez, puedan asociar con alguna de sus propias sensaciones no haría que esa experiencia fuera menos "inefable". Cuando le pido a alguien que me dé un lápiz rojo, puedo esperar de manera razonable que el lápiz que reciba sea del color que querría definir como "rojo". Pero no puedo decir si yo, que formulé ese pedido, y la persona que actuó en consecuencia, vemos "el rojo" "de la misma manera" (y además, ¿qué "manera" sería esa?). Como mucho, puedo suponer que tanto él como yo vemos el "rojo" *diferente* del "verde", del "azul" y otros colores. De manera análoga, podemos dar por sentado que todo el mundo conoce la *diferencia* entre "estar feliz" y "estar infeliz".

Es sabido que, recientemente, la bioquímica y la neurología han hecho avances en la exploración de los cambios orgánicos asociados a los cambios de experiencia. Los científicos son capaces de dar la composición química exacta de las sustancias que el cerebro (el mío o el de cualquiera) secreta cuando las sensaciones lo llevan (a cualquiera o a mí) a hablar de "felicidad" o de "rojo". Al referirse a esa información, los científicos emitirán un juicio objetivo: los procesos que ocurren en el sistema nervioso (el mío y el de cualquiera) son, cuando se reporta el "estado de felicidad", similares en un sentido amplio. Puede que este descubrimiento satisfaga nuestra curiosidad intelectual, pero incluso el conocimiento más exacto de la composición y la circulación de las sustancias químicas no nos serviría de mucho a la hora de describir las sensaciones que estamos experimentando. Esa "opacidad" de las palabras, la falta de correspondencia uno a uno entre los sentimientos y las palabras que sirven para transmitirlos, desentona con los parámetros de precisión lingüística. No es extraño que en todas las épocas esa pregunta haya movido a los filósofos, y que haya dado lugar a controversias arduas y dilatadas, aunque difícilmente concluyentes.

Y sin embargo, por más satisfactorios o decepcionantes que puedan ser los resultados de esas controversias, y más allá de que podamos o no poner en palabras la experiencia que vivimos para nuestra propia satisfacción y la de aquellos con quienes deseamos comunicarnos, sabemos muy bien (para ser más precisos, cada uno de nosotros sabe para sí) *cuándo* estamos felices o infelices, y sabemos bien qué es lo que los hablantes (otra vez, cada uno sabe) *queremos decir* cuando decimos que lo estamos. No obstante esto, existe una dificultad más seria, una que puede llevar a una verdadera confusión comunicativa. Esa dificultad surge de lo *equívoco* del término "felicidad". Esta palabra estuvo, está y seguirá estando, tanto en el habla corriente como en la jerga especializada, ligada a numerosos y variopintos estados de cosas. No resulta claro de manera inmediata a cuál de sus referentes se refiere la palabra "felicidad" cuando se hace alusión a ella.

Wladyslaw Tatarkiewicz, un prominente filósofo polaco del siglo XX, autor de una exhaustiva investigación sobre la idea de felicidad, distingue cuatro sentidos bastante diferentes en los que se usa la palabra "felicidad".[1] Su tipología servirá como punto de partida para nuestra discusión, que, sin embargo, se apartará en varios puntos de las propuestas de Tatarkiewicz.

[1] Wladyslaw Tatarkiewicz, *O szczesciu,* PWN, [1939]1965.

En primer lugar, tenemos el sentido "objetivo". Acudimos a él más que nada cuando hablamos de la condición en que se encuentra otra persona. Cuando decimos que alguien está feliz, no nos referimos directamente a su estado mental o a sus emociones (ese estado es, como ya ha sido señalado, inaccesible a nuestra observación inmediata). Basamos nuestro juicio en la regla general (que creíamos correcta) de que todo el mundo, o la mayoría de la gente, tiende a experimentar el estado que uno tiende a describir como "de felicidad" cuando se sienten de "equis" manera o les ocurren "equis" cosas. Cuando digo que alguien está feliz, me refiero de manera ostensible a la experiencia subjetiva de esa otra persona; pero, a la vez, lo que hago es formular una idea preconcebida que se deriva de cierta teoría que conecta el estado del mundo con el estado del espíritu. Sé qué es lo que ocurrió "en el mundo" (a alguien lo ascendieron, aprobó un examen difícil, ganó la lotería, se hizo famoso), y supongo que el hecho de que eso ocurriera ha actuado sobre su experiencia convirtiéndola en felicidad.

Este primer sentido en el que se usa el término "felicidad" presupone otro sentido de la idea de "felicidad": la felicidad como experiencia *subjetiva* (*Erlebnis* en alemán, diferente de otro término en la misma lengua, *Erfahrung*, que también se traduce como "experiencia", pero que sugiere algo que "le ha ocurrido" a alguien, más que algo que "ha vivido"). En ese segundo sentido, aunque probablemente principal, la idea de "felicidad" se refiere a afectos, emociones, sentimientos, estados mentales. Hablamos de felicidad en este sentido en momentos de gran deleite, dicha, arrobamiento, de intensa alegría. En *momentos*: la felicidad "objetiva" puede durar, pero las emociones son consabidamente volátiles y efímeras: no duran demasiado y tienden a desvanecerse tan velozmente como aparecieron.

Tatarkiewicz desempolva un tercer significado de "felicidad", al que los filósofos antiguos y medievales le dedicaron casi toda su atención. Según este uso, alguien "feliz" es alguien que está libre tanto del deseo como del exceso; alguien que "encontró el camino", que "la sabe hacer": alguien que tiene todo lo que necesita y nada más, o más bien, todo lo que vale la pena tener, y nada excesivo que lo convierta en una carga. Los griegos llamaban a esa felicidad εὐδαίμονια; los romanos, *beatitudo*. Es fácil advertir que en ese uso del término subyace una teoría parcial y discutible por definición: la suposición de que una vida feliz (al menos en el sentido negativo de ausencia de infelicidad) es una vida bien equilibrada, una vida que se aparte de la Escila del empobrecimiento y del Caribdis de la intemperancia, una vida de armonía,

dedicada al cuidado de posesiones que sean dignas de deseo y de esfuerzo. Estas últimas características dejaron esa concepción de la "vida feliz", por así decirlo, abierta: aquello que resulta digno de atención y lo que no en la búsqueda de la felicidad y aquello que es indispensable o que es redundante para una vida feliz es cuestión de opiniones. Y siempre está la posibilidad del pleonasmo; uno tiene derecho a sospechar que las cosas cuya posesión se ensalza por hacer feliz la vida son "dignas" no gracias a su propio potencial intrínseco de generar felicidad, sino porque han sido convertidas en objetos de deseo por medio de adiestramiento mental, adoctrinamiento ideológico, propaganda o por una campaña publicitaria.

La última de las nociones de "felicidad" que Tatarkiewicz distingue también evidencia una conexión filosófica, y está también teóricamente cargada. Como el sentido anterior, no suele hallársela en el uso contemporáneo; y como aquél, si aparece es siempre para provocar controversias. Tatarkiewicz cita a Goethe, que a los 81 años declaró que era feliz y que le gustaría vivir su vida por segunda vez. Goethe se refirió a la *totalidad de la vida*, la vida como *totalidad*. Esa totalidad había comprendido momentos de intensa alegría, pero seguramente no había sido escasa en sufrimientos y frustraciones; de hecho, seis años antes el mismo Goethe había admitido que si miraba hacia atrás, no era capaz de encontrar, a lo largo de su larga vida, el mero lapso de un mes de felicidad completa y continua. Obviamente, la sentencia de Goethe se refería al balance de su vida, y por eso no contradecía lo que seis años antes había admitido. No había contradicción entre las dos proposiciones, insiste Tatarkiewicz, porque la sentencia pronunciada sobre el valor de la vida como un todo no se basa ni puede basarse en el cálculo del total de la suma de momentos de felicidad. Sólo puede hacer referencia al justo equilibrio entre alegrías y pesares, ambas cosas indispensables para una vida "bien temperada".

Ocurre que tanto en el habla corriente como en la jerga especializada, el término "felicidad" se emplea en los cuatro sentidos descritos. Valiéndonos de sinónimos que sabemos cercanos, podríamos decir que se trata de sentidos transmitidos respectivamente por los conceptos de buena fortuna, placer, satisfacción y buena vida. Cada uno de los cuatro significados carece de la precisión que exigen los parámetros fijados para las definiciones científicas. Lo que es más, sólo se los podría separar tajantemente mediante una refinada argumentación filosófica, pero difícilmente en el ámbito de la experiencia humana y en el de la comunicación que se entabla para compartir esa experien-

cia. Muy a menudo, en la práctica de la comunicación humana, los cuatro campos semánticos se superponen, total o parcialmente. Además, los límites que los separan rara vez se trazan firmemente y sin ambigüedades. Por último, según parece, se los usa comúnmente de manera intercambiable. A menudo, la "felicidad" cambia su significado en el marco de un mismo relato, e incluso de una sola frase, sin que ni el hablante ni el oyente se den cuenta de ello. Por mucho que los filósofos hayan logrado y puedan aún lograr con sus ordenados razonamientos y sus argumentaciones pedantes, difícilmente puedan ufanarse de haber logrado clarificar el pensamiento común, vernáculo y humano sobre la felicidad. La idea de felicidad parece estar condenada a la ambigüedad. Podría comparársela con un recipiente preparado para alojar sustancias de muchos colores y sabores distintos, y de los más variados grados de perennidad y fugacidad.

De todos modos, la misma imprecisión y ambigüedad de la idea de felicidad que preocupa e irrita a los filósofos es lo que asegura que siga siendo útil para la vida. Eso ocurre precisamente porque el recipiente verbal es tan espacioso y hospitalario para con los diversos contenidos, que puede funcionar como punto de encuentro para las imágenes humanas de una buena vida: es decir, de una vida mejor que la que vivimos, una vida preferible a aquella que hemos vivido hasta el momento. Gracias a su vaguedad, la idea de felicidad es capaz de proporcionar un suelo común en el que tienden a producirse luchas y negociaciones entre los defensores y detractores de las distintas maneras en que puede entenderse la vida individual, y un suelo en el que tienden a discutirse y negociarse las modalidades de vida en común. Se yuxtaponen y comparan distintos modelos para una vida deseable, a partir de lo cual se construyen alternativas. Se crea y expande un espectro de opciones, una plataforma desde la cual, de forma diaria, se lanza una crítica de la "vida realmente existente".

Éste es, podría decirse, el papel principal que la idea de felicidad juega en esa forma de existencia única que se llama a sí misma "humana", y que, al basarse en la autoridad de esa autodefinición, se aparta y se distingue de todas las otras variantes de la existencia. *La forma humana de ser-en-el-mundo es una forma que contiene la idea de felicidad.* Gracias a la presencia de esta idea, se logran cuatro cosas a la vez.

Primero, esa presencia hace evidente que la realidad *no tiene por qué ser como es*, y que no es la única realidad posible. Hace que cualquier realidad en que uno piense "se quede corta", "no esté a la altura". La idea de felicidad es,

inherente e incurablemente, una crítica continua de la realidad. La felicidad es, de la misma manera, un llamado a la acción, y el recordatorio de que la acción, al igual que la inacción, tiene su importancia.

Segundo, esa presencia hace que el sufrimiento sea imperdonable, que el dolor sea una ofensa y que la humillación sea un crimen contra la humanidad. Al hacerse cada vez más ambiciosa y demandante, la imagen de la felicidad re-presenta cada vez más aspectos de la condición humana, tanto de ayer como de hoy, bajo la forma de infelicidad, y los somete así a la crítica. La idea de felicidad es lo que *hace de la experiencia de la infelicidad algo insufrible*, que exige a gritos una reparación. Y gracias a esta capacidad de incluirlo todo, esta idea es una libre invitación a la queja, al disenso, a la oposición y a la rebelión contra el statu quo; y a la exigencia de que éste sea corregido.

Tercero, la presencia de la idea de felicidad transporta causas de acción del pasado ya determinado al futuro aún por decidir. El estado de felicidad que mueve a la acción es algo siempre pendiente, *más allá del mundo tal como es hoy*. Y así es que, gracias a la idea de felicidad, la manera "genuinamente humana" de ser-en-el-mundo nunca se pone a prueba por completo, siempre está aún por descubrir; y siempre se la está buscando y se pelea por ella. Esta causa de acción tan peculiar, en tanto no determina (es incapaz de hacerlo) el resultado, hace que el futuro sea lo que todos sabemos que es: algo indeterminado, abierto a la experimentación, impredecible.

Cuarto, *une* a la humanidad más allá de su *diversidad*, o más bien por medio de ésta. La felicidad es lo que todos los seres humanos quieren, incluso aunque busquen lo que quieren en lugares distintos y sigan diferentes caminos en sus viajes de descubrimiento. Después de todo, no se sabe, ni se puede saber, quién tiene el secreto de la felicidad. Esto hace que otras formas de vida, otras variantes de humanidad, sean "interesantes": dignas de ser escuchadas, y de entablar diálogo con ellas. Hace que la conversación sea potencialmente enriquecedora ("podemos aprender uno del otro"), y que el eterno intento de reunirse siga estando cargado de esperanzas. Enciende el deseo, y lo mantiene vivo, de hacer familiar lo extraño, cercano lo lejano, propio lo ajeno. Hace que el límite que nos separa a "nosotros" de "ellos", la más celosamente vigilada de todas las fronteras, sea a la vez el sitio más concurrido, condenado/bendecido por el tráfico más abigarrado.

La felicidad (uno querría decir más bien "el sueño de la felicidad"; pero la felicidad es siempre un sueño, y no podría ser de otra manera) es el suelo en el cual las semillas de la humanidad común se siembran, germinan y florecen.

Las meditaciones de Séneca, o la felicidad como vida eterna

El diálogo de Lucio Anneo Séneca, *De Vita Beata* (*Acerca de la vida feliz*) es una cadena de permutaciones de un mismo tema recurrente: la distinción entre la felicidad verdadera y una felicidad falsa, putativa o engañosa. La falsa felicidad es el enemigo más traicionero de la verdadera. De haberla conocido, Séneca habría citado la Ley de Gresham, y habría dicho que la felicidad presunta es como las monedas falsas o de escaso valor que sacan de circulación a las valiosas. Sin embargo, la relación entre *felicidad* y *placer* no es así de simple. La felicidad verdadera siempre le proporciona placer al hombre feliz, pero no todos los placeres hacen feliz a un hombre. Sin embargo, para poder distinguir, para saber qué placeres lo alejan a uno de su objetivo en vez de acercarlo, se requiere sabiduría. Esa sabiduría no es un don de la naturaleza. No se le da a cualquiera, y no puede obtenérsela sin esfuerzo. Séneca compuso su diálogo con el objeto de impartirles esa sabiduría a sus lectores.

Todos los seres humanos desean la felicidad, y todos se embarcan por la ruta hacia la felicidad; o más bien, todos nos embarcamos en una ruta que *esperamos* nos lleve a la felicidad (es a causa de esa esperanza que hemos elegido y seguido la ruta que elegimos). Pero, según advierte Séneca, caminar por el camino hacia la felicidad es bastante diferente de caminar por el camino que lleva a una ciudad, a un templo o a cualquier otro sitio popular que deseemos visitar. Cuando se trata de alcanzar la felicidad, uno no puede guiarse por el consejo de gente que se encuentra por el camino, ya que, entre ellos, los que pueden distinguir el bien del mal se cuentan con los dedos de una mano. Más aún, uno debería contradecir su inclinación natural o sus hábitos adquiridos, y mantenerse al margen de los senderos más transitados (si uno tuviera como destino la ciudad, y no la felicidad, cuanto más transitada estuviera la ruta, más seguro estaría uno de estar yendo en la dirección correcta). Dado que tantos yerran, seguir el ejemplo de los otros podría conducirlo a uno a la ruina. En lo tocante a la felicidad, los números no tienen ninguna autoridad. Uno no puede guiarse por la opinión de la mayoría. Lo más probable es que escuchar lo que ésta dice lo aparte a uno de su objetivo. La manada es el último lugar en el que podría encontrarse el modelo de la vida feliz.

Pero aun así, uno necesita ayuda, y la pregunta es, entonces, de dónde puede esperarse esa ayuda. ¿A quién consultar? Afortunadamente, la natu-

raleza nos ha dotado a todos de *razón*, a pesar de que no sean muchos los que *saben* cómo blandir tal arma, y aún menos los que están *dispuestos* a usarla. La mayoría preferiría esconderse en el tumulto de la multitud, donde empuñar la espada de la razón no es algo necesario, sino más bien algo que podría ser prohibido y castigado con presteza; así que los más perezosos deberían esforzarse por aprender el difícil arte de la esgrima. Si escucháramos la voz de la razón en vez de ahogarnos en el barullo, o en la estampida de la multitud, escucharíamos que, en cuanto a los objetos comunes de deseo, "no hay nada que el paso del tiempo no destruya o haga desaparecer", pero que el tiempo "no puede dañar las obras que la filosofía ha consagrado; ninguna edad podrá borrarlas, ninguna edad podrá disminuirlas". La vida "es muy corta, e impaciente con aquellos que olvidan el pasado, reniegan del presente y temen el futuro. Cuando llegan al final de sus vidas, los pobres desgraciados se dan cuenta demasiado tarde de todo el tiempo que han perdido sin hacer nada". No tienen nada que exhibir a cambio de todas las tribulaciones y padecimientos de sus vidas. Incluso si su agitada vida encontró la aprobación y el aplauso de la multitud, los "honores, monumentos, cualquier cosa que los ambiciosos hayan ordenado por decreto o erigido en edificios públicos, son prontamente destruidos". Para aquellos que se precipitaron tras placeres momentáneos, "el tiempo que dura el placer es por naturaleza breve y fugaz, y ellos lo vuelven aún mucho más breve a causa de sus propias faltas. Porque saltan de un placer a otro, y no pueden mantenerse firmes en un deseo".[2]

Los placeres tienen corta vida. No podría ser de otra manera. Está en la naturaleza del placer el ser volátil, imposible de atrapar por mucho tiempo. Como se lee en *De Vita Beata*, los placeres empiezan a enfriarse en su momento más ardiente. La capacidad de disfrute de los humanos es pequeña, se llena inmediatamente, y luego el entusiasmo le cede su lugar a la apatía y el desgano. La felicidad, por el contrario, sólo puede encontrarse en la duración. No podría ser de otra manera, ya que la causa última de la miseria humana es la incurable brevedad de la vida, la inminencia del fin y el horror del vacío que vendrá luego. Lo que la gente conjura en sus sueños de felicidad es el tiempo detenido: un ser que es inmune al paso del tiempo, que ya no es vulnerable a su poder de erosión que todo lo afecta y lo destruye. Los placeres

[2] "On the shortness of life", en: *De Brevitate Vitae*, véase Séneca, *Dialogues and Letters*, Penguin, 1977, pp. 77 78. Traducción de C. D. N. Costa. [Hay varias ediciones en espanol.]

cooperan con la muerte: reducen el tiempo. A diferencia de los placeres, la felicidad le opone resistencia a la muerte: priva al tiempo de su poder de destrucción y repara la devastación que éste deja tras de sí.

Y así es que, en último término, todo se trata del *tiempo*. O, para ser más precisos, se trata de la muerte, esa instancia terriblemente dolorosa, aunque común a todos, inevitable y horripilantemente persistente en la que el tiempo se revela por primera vez a los humanos. Como lo dijo Schopenhauer, "El *tiempo* y el *carácter perecedero* de todo lo que existe en el tiempo que el mismo tiempo asegura es simplemente la forma en que la voluntad de vivir [...] se revela a sí misma lo vano de su intento. El tiempo es aquello por virtud de lo que todo se vuelve nada en nuestras manos y pierde todo su valor real".[3] Y todos sabemos, y no podemos dejar de reconocer que es así. "La razón por la que la vida del hombre está más llena de sufrimiento que la del animal es su mayor capacidad para el conocimiento".[4] El conocimiento de la muerte, de que es inevitable, contribuye más que ningún otro factor a la plenitud del sufrimiento humano. El conocimiento de la mortalidad humana alcanzaría para abortar todo interés por vivir si no fuera por la capacidad humana de insertar en la vida una significación de la que de otro modo carecería: "la existencia no nos proporciona placer alguno, excepto cuando nos esforzamos por algo, en cuyo caso la distancia y las dificultades hacen que nuestro objetivo parezca capaz de satisfacernos".[5] La búsqueda del placer y la lucha por la felicidad son dos formas alternativas de "esforzarse por algo". Una estrategia que está fuera de toda discusión es no hacer nada...

Ninguna estrategia podría abolir la inminencia de la mortalidad, la causa principal de su propia urgencia. Como Pascal admitiría un milenio y medio después de que Séneca registrara sus pensamientos para esclarecimiento de la posteridad, "cuando pienso el breve lapso de mi vida absorbido en la eternidad que viene antes y después... me da terror".[6] Ese terror permanece emboscado pacientemente, siempre listo para atacar, desarmar y tomar prisioneros a aquellos lo suficientemente temerarios como para rumiar como

[3] Arthur Schopenhauer, "On the vanity of existence", en *Essays and Aphorisms*, traducción de R. J. Hollingdale, Penguin, 1978, p. 51.

[4] Arthur Schopenhauer, "On the suffering of the world", en: ibíd., p. 46.

[5] Schopenhauer, "On the vanity of existence", ob. cit., p. 54.

[6] Pascal, *Pensées*, Penguin, 1966, p. 48. Traducción de A. J. Krailsheimer [trad. esp.: *Pensamientos*, Barcelona, Altaya, 1994].

Pascal. La razón no les brindaría la protección que necesitan desesperadamente. La búsqueda del placer y la lucha por la felicidad se fijan, por consiguiente, un objetivo más humilde y realista: hacer que la vida, contaminada desde el principio por el conocimiento de la mortalidad, sea de todos modos soportable. En lo que respecta a la consecución de ese objetivo ambas son, y con mucho, exitosas.

Ese terror difícilmente pueda ser sofocado, y menos aún desterrado. Ocurra lo que ocurra, no puede derrotárselo de una vez para siempre. Así que, de algún modo, uno debe arreglárselas para lidiar con su obstinada presencia, tratando de que ésta sea menos molesta y limitante. Y solamente hay dos maneras de lograrlo.

El modo que, según Pascal, la mayoría de la gente elige es detener o suspender el pensamiento: "distraerse de pensar qué son, ya sea con alguna ocupación, que les mantenga las mentes lejos de eso, o a causa de alguna pasión novedosa y agradable que los mantenga ocupados, como el juego, la caza, algún espectáculo absorbente; en resumen, por aquello que recibe el nombre de diversión".[7]

La otra manera, que Séneca les aconsejaría adoptar a sus lectores, es enfrentarse cara a cara con el destino. Pensar, pensar intensamente, pero no en la brevedad de la propia vida corpórea, sino en dos tipos de cosas que seguramente habrán de vivir y durar más que aquélla, y en lo que uno puede hacer para ir en esa dirección. Una de esas cosas es la virtud: magnífica, noble, majestuosa, invencible, infatigable. La otra es la sabiduría: la única posesión que no disminuye sino que crece cuanto más se la use. Ambas son portadoras de valores supremos porque son inmortales. Son inmunes a la tendencia a la desaparición que corrompe a todas las demás. Por esa razón, vale la pena reflexionar acerca de ellas. Más importante aún, vale la pena perseguirlas y practicarlas. En ellas, la eternidad, de otra manera negada a los mortales, encuentra finalmente su realización.

Esto es lo que Pascal y Séneca les dicen a sus lectores. Ambos se lamentan del hábito cobarde, pero también engañoso, de darle la espalda a la verdad del destino humano, escapando a sus embates. Pascal señala el estado de corrupción, lo ridiculiza y lo condena, pero guarda magras expectativas de rectificación. Séneca sugiere una alternativa en dos pasos: tomar el camino de la *vita contemplativa* que lleva a la *vita activa*. Sólo a través de ese camino se puede

[7] Ibíd., pp. 67-68.

alcanzar la *vita activa*: no existen atajos que lleven del terror existencial a una existencia digna y significativa.

En el momento en que escribieron, ni Séneca ni Pascal podían pretender contar con muchos lectores. Pocos sabían leer, y menos aún tenían con qué pagar lo que costaban los libros; y muy pocos por cierto estaban dispuestos a gastar dinero en comprarlos y tiempo en leerlos. Aún no habían surgido ni la idea del tutelaje intelectual ni el concepto de que el filósofo naturalmente debía hacerse cargo de la tutela del "pueblo". Tuvo que pasar un siglo y medio tras la muerte de Pascal para que naciera un misionero intelectual, destinado a llevar la antorcha del aprendizaje a través de los oscuros rincones del hábitat humano. Se necesitaron muchos años más para que al recién nacido se le expidiera un certificado de nacimiento y se le estableciera domicilio legal. Séneca y Pascal participaron de una discusión de la que poca gente había estado dispuesta a formar parte, o a la que pocos habían sido invitados. Y difícilmente pudieran imaginarse que los registros escritos de sus cavilaciones serían vendidos en las librerías de las estaciones de tren y los aeropuertos.

Séneca les dio a sus solitarias reflexiones el nombre de "diálogos". Lo que éste (y Pascal también) pensó y la manera en lo pensó, lo que escribió y cómo lo escribió, lo pensó a la medida de una pequeña compañía, muy selectiva, de probables compañeros de diálogo. Su pensamiento se desarrolló a través de la conversación con esos pocos elegidos que podían aspirar a la bendición del tipo de mente cuyo cultivo, según la descripción de Montaigne, "consiste en asombro, cacería e incertidumbre, como Apolo nos hizo saber con suficiente claridad al hablar [...] ambiguamente, de manera oblicua y oscura, sin hartarnos, sino manteniéndonos pensativos y ocupados".[8]

Según las recetas de Séneca y Pascal, la felicidad no era un programa al que debían apuntar, o que debían abrazar, los hoi polloi. Séneca llamó a sus lectores a vivir de acuerdo a la naturaleza, haciendo a un lado todo lo superficial, innecesario, excesivo, ajeno y hostil a lo que ésta ofrecía. Y, sin embargo, el tipo de vida que esperaba que se adoptara una vez que se destilaran, filtraran y eliminaran los contaminantes era en sí misma altamente antinatural. Los no iniciados en los arcanos y abstrusos secretos de la filosofía seguían en sus vidas costumbres muy distintas. La "naturaleza" a la que hacía referencia Séneca no aparecía por ninguna parte. La naturaleza profundamente antinatural de Sé-

[8] Michel de Montaigne, *The Complete Essays*, traducción de M. A. Screech, Penguin, 1991, pp. 1211-1212 [trad. esp.: *Ensayos*, Barcelona, Altaya, 1994].

neca debía ser laboriosamente analizada, día a día, en un esfuerzo inclaudicable que pocos podrían permitirse, y que menos aún disfrutarían y llevarían a cabo voluntariamente. La adopción del programa de Séneca exigía rechazar las ordinarias costumbres de la mayoría. Exigía que uno se apartara del "común de la gente". Traía aparejado un "espléndido aislamiento", al colocarse uno mismo sobre el resto: la constitución de sí, en oposición a la "enloquecedora multitud". El programa de Séneca estaba llamado a ser, simultáneamente, una declaración de independencia unilateral, y un puesto fronterizo.

La felicidad de Séneca, permítaseme recordarlo, equivalía a la libertad del temor a la muerte. Pero el modo más seguro de derrotar ese temor es anular la finalidad de la muerte y revocar su sentencia a un eterno no-ser. No habría por qué temer la muerte si el ser no terminara con la vida corpórea. La muerte no sería más que un cambio de vestimenta si en el lapso de la vida corpórea existieran cosas que fueran a sobrevivir después de la muerte, que tras la desaparición del cuerpo físico permanecieran intactas y sin merma. Esas cosas son la virtud y el pensamiento, y es por eso que Séneca las trata a las dos.

La *vita contemplativa* y la *virtus* son imperecederas. Los pensamientos son inmortales, así como la virtud: ambos viven para siempre en la memoria y en las obras de quienes por propia voluntad los adoptan.

> Éstas son las moradas de los más nobles intelectos: escoge aquella en la que querrías ser adoptado, y no sólo heredarás su nombre, sino también su posesión. No necesitarás guardarla ni con saña ni con celo: cuanto más la compartas, más grande habrá de hacerse. Ellas te ofrecerán un camino hacia la inmortalidad, y te llevarán a una altura de la que nadie puede ser precipitado. Ésta es la única manera de prolongar la mortalidad, incluso de convertirla en inmortalidad.[9]

Vincular la felicidad con la inmortalidad y la inmortalidad con la vida del pensamiento y la virtud hace de la felicidad un privilegio. Un privilegio ganado con mucho esfuerzo, que sólo unos pocos pueden intentar obtener, y que sólo los más talentosos, elevados y devotos, pueden alcanzar. Si de eso se trata la felicidad, entonces "el resto" de los seres humanos, la gran mayoría, está condenada a la vida de placer, a una vida dedicada al *panem et circenses*, a llenarse la barriga y a divertirse. El placer no es felicidad, tanto como que

[9] Séneca, "On the shortness of life", ob. cit., p. 77.

las delicias del cuerpo no son inmortales. La muerte es el fin último e irrevocable de la vida de placer. Pero la muerte es solamente un cambio de vestimenta en la eternidad de la virtud y el pensamiento, y particularmente de aquella virtud que reside en las "moradas de los más nobles intelectos": la virtud de la filosofía.

La fórmula de Séneca carecía especialmente de atractivo para las masas y era inadecuada para la aplicación masiva. Pero no se buscaba nada de eso. El proselitismo orientado a la conversión masiva no era su objetivo. La felicidad de Séneca estaba pensada para diferenciar, no para congregar y unir: para establecer una base fuerte para el gesto aristocrático que consistía en excluirse y apartarse de la multitud. Le quedó al cristianismo, esa filosofía abierta y conscientemente proselitista, la tarea de abolir todos los controles fronterizos y las visas para entrar en la felicidad definida como vida eterna.

La felicidad como opción de todos

En el cristianismo, a diferencia del estoicismo de Séneca, la eternidad no es el *privilegio* de unos pocos, sino el *destino* de todos; no es el premio que se gana la selecta minoría de los más hábiles y meritorios, pero que se le niega a la multitud inepta que no está a la altura, sino que es un *destino* no negociable tanto para los que son dignos como para los que no. Como en otros casos de diseños de alta costura que pasaron a ser producidos en serie y puestos en oferta en los comercios del ramo a disposición del gran público, la alta calidad (en este caso, la capacidad de generar felicidad) de la versión industrial de la eternidad no era algo totalmente previsible, y ciertamente no traía garantía. Es cierto, uno no tenía que ganarse la *eternidad* y merecérsela; pero sí había que ganarse la *calidad* de eternidad que recibiría. La eternidad no era sinónimo de felicidad. La eternidad era para todo el mundo, pero la felicidad, como antes, era sólo para los elegidos. Como antes, la felicidad era algo que quedaba reservado a los que eran superiores. ¿Qué había de nuevo, entonces? Que las capacidades intelectuales ya no eran lo que abría la entrada a esa exclusiva reserva. Y que la felicidad eterna ya no se oponía a la breve y efímera vida de placer, sino a una condena eterna y a calderos con azufre hirviendo por toda la eternidad.

Para un cristiano, la eternidad podía ser, como para Séneca, una bendición pura; pero *pace* Séneca, podía ser también la más temida de las maldi-

ciones. Como señala Piero Camporesi, "para los cristianos, el viaje a la morada de la eternidad representaba la preocupación entre las preocupaciones".[10] Había buenas razones para preocuparse, para que una formidable dosis de horror contaminara la certeza, de otra manera tranquilizadora, de la vida eterna. La eternidad cristiana era "de colosal incertidumbre, suspendida entre la atracción ineludible del abismo y el cielo supremo"; lo que es peor, era inmutable, no negociable e inalterable. Como San Bernardo de Chiaravelle les recordó a los fieles, más allá de la vida corpórea, "no va a haber tiempo para la compasión, no va a haber tiempo para juzgar. Tampoco deberíamos creer que vaya a haber piedad alguna para con los impíos, en un sitio en el que ni siquiera hay esperanzas de corregirlos".[11] Por más breve que fuera, la vida corpórea era el único momento en que uno podía ganarse la felicidad (los niños no bautizados que morían en el parto, antes de que pudieran arrepentirse y expiar y reparar el pecado original –hereditario– iban al infierno por toda la eternidad). La elección entre una vida dedicada a (trabajar en pos de) la felicidad y una vida malgastada en los placeres adquirió, por lo tanto, una gravedad sin precedentes, eterna. Para Séneca, la fascinación por los placeres sensuales socavaba las posibilidades de una eternidad que era la felicidad. Para un cristiano, conducía a una eternidad de miseria y dolor.

La modernidad "desmitificó" y "desencantó" la vida eterna. Trajo el Cielo y el Infierno a la tierra y confinó las preocupaciones escatológicas al mundo de la vida *encarnada*, el único territorio en el que la humanidad moderna (léase: autónoma, condenada a su propia independencia, librada a sus propias fuerzas y recursos) podía esperar controlar de manera razonable. Una vez hecho esto, la modernidad se rehusó, sin embargo, a hacerse cargo de la garantía de inmortalidad. La duración eterna se convirtió, una vez más, en una *tarea* más que en un *don de la naturaleza*. Había que ganársela, como en la época de Séneca. Pero había que poner la posibilidad de ganársela al alcance de todos, algo para lo que el camino hacia la eternidad de Séneca era particularmente inadecuado. El método de Séneca para ganarse la eternidad siguió siendo, en la época moderna, la misma antiguedad que había sido, solamente accesible a una minoría selecta. Sólo unos pocos mortales podían contar

[10] Piero Camporesi, *The Fear of Hell: Images of Damnation and Salvation in Early Modern Europe*, Pennsylvania State University Press, 1991, p. 36, traducción de Lucinda Byatt, citando a Carl Ambrogio Cattaneo

[11] Ibid. p. 53.

con ser promovidos a la categoría de inmortales, por ejemplo, al ser elegidos para integrar la Academia Francesa... Dejar las cosas donde estaban en tiempos de Séneca habría equivalido a quitarle a todo el mundo, con la excepción de unos pocos, su derecho a la eternidad, con la consecuencia virtualmente inevitable de una vida dedicada al *panem et circenses*.

Émile Durkheim era muy consciente de ese peligro, que resultaba particularmente notorio en esos tiempos de divorcio entre la Iglesia y el Estado y de "secularización" forzosa de las ideas de "hombre y ciudadano" (léase: hombre francés y ciudadano francés). "Si, al racionalizar la moralidad en la educación moral, nos limitamos a eliminar de la disciplina moral todo lo religioso sin reemplazarlo, corremos de manera casi inevitable el peligro de eliminar a la vez todos los elementos que son propiamente morales".[12] Para mantener a raya esa amenaza, "debemos descubrir los sustitutos racionales para esas nociones religiosas que, por tanto tiempo, han servido de vehículo para las ideas morales más esenciales".

La obra de Durkheim podría leerse como un constante esfuerzo a largo plazo por articular y explicar esos "sustitutos racionales". Primero fue la "racionalización" del *ágape* cristiano: "El individuo se somete a la sociedad y la sumisión es la condición de su liberación". El individuo no será libre sin "la enorme fuerza inteligente de la sociedad, bajo cuya protección se refugia. Al ponerse bajo el ala de la sociedad, se hace asimismo dependiente de ella. Pero ésta es una dependencia liberadora".[13] (Estas palabras podrían ser citas de cualquier catecismo o colección de homilías, si sólo se cambiara el término "sociedad" por la forma lingüística de "Dios" que ésta vino a reemplazar). Después vino la resurrección de la ecuación entre valor y eternidad, la correspondencia uno a uno entre la vida feliz y la duración: la conexión que tanto había argumentado Séneca, pero que el cristianismo se había ocupado de disolver. "Si tus esfuerzos no dan como resultado algo duradero, son vanos, ¿y por qué deberíamos esforzarnos por algo fútil?... ¿Qué valor tienen nuestros placeres individuales, que son tan efímeros y vanos?". Afortunadamente, está la sociedad, que, al ser "infinitamente más duradera que los individuos", puede "permitirnos gozar de satisfacciones que no son meramente

[12] Véase Émile Durkheim, *L'Éducation morale*, citado aquí de *Émile Durkheim: Selected Writings*, ob. cit., p. 110 [trad. esp.: *La educación moral*, Madrid, Trotta, 2002].

[13] Véase Émile Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, citado de *Selected Writings*, ob. cit., p. 115 [trad. esp.: *Sociología y Filosofía*, Madrid, Miño y Dávila, 2000].

efímeras".[14] (Estas palabras, para variar, podrían pasar por citas de los diálogos de Séneca, si –en vez de la "sociedad"– se pusiera a la "sabiduría" como fuente de la verdadera felicidad, de esas satisfacciones que "no son meramente efímeras".)

Este último reemplazo –la sustitución de una sociedad imperecedera por la eterna sabiduría de los filósofos como centro de los esfuerzos orientados a la felicidad– les abrió a los hoi polloi un nuevo camino a la inmortalidad, amplio y preparado para el tránsito masivo. En su nueva versión, les ofrecía a todos, por más magros que pudieran ser sus recursos, una existencia más larga que la de la vida: la supervivencia después de la muerte. La oferta de inmortalidad moderna, al no ser ya el privilegio de unos pocos afortunados, no estableció condiciones preliminares para quien quisiera acogerse a ella. Se abolieron los exámenes de acceso al camino a la inmortalidad. Sin embargo, esta nueva igualdad tenía su precio, y el precio era la rendición de la individualidad. La sociedad, como no se cansó de repetir Durkheim, era una totalidad más grande que la suma de sus partes. Era asimismo una totalidad que se aseguraba su duración cuidando que cada una de sus partes fuera reemplazable y descartable. La sociedad sobrevivió gracias a que sus miembros estaban dispuestos a renunciar a sus posibilidades de supervivencia personal en beneficio de la perpetuación del todo. En la duración eterna de la sociedad que componían, los miembros individuales sólo podían participar de forma anónima.

Las guerras modernas fueron convertidas en truculentos espectáculos mediante los cuales se escenificó públicamente, para ilustración y entretenimiento del público, la tragedia moderna de la búsqueda de la felicidad (individual) mediante el sacrificio en beneficio de la inmortalidad (colectiva). La guerra moderna se ha convertido, como dijo George Mosse, en "una guerra santa a favor de una nación santa", por lo que de esta manera, "se trascendió la misma muerte".[15] Mientras lloraban a sus hermanos o maridos caídos (y gracias a la conscripción masiva, el duelo era de la nación como un todo, o casi), se les dijo a los despojados que la ganancia común compensaba muchas veces las pérdidas individuales. Ninguna felicidad era mayor que regodearse en la gloria de la nación rescatada de la perdición por el sacrificio de sus defenso-

Véase Émile Durkheim, "La science positive de la morale en Allemagne", citado de *Selected Writings*, ob. cit., p. 94.

George L. Mosse, *The Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*, Oxford University Press, 1991, pp. 35 y ss.

res. "Los modernos monumentos a los caídos", observó Mosse, "no se centraron tanto en un hombre como en figuras simbólicas de la nación, en el sacrificio de todos sus hombres". El soldado común "fue tratado en calidad de parte de una colectividad anónima". Mosse describe en detalle las extraordinarias precauciones que los Estados-nación modernos tomaron para escoger los cadáveres a presentar en los funerales de los Soldados Desconocidos, con un propósito en mente: asegurarse la anonimia de los elegidos, a la vez que enfatizar que el rango militar del caído carecía de importancia y que la posibilidad de inmortalidad por medio del sacrificio estaba abierta para todos por igual, por más humildes que hubieran sido en vida.

El culto de los soldados caídos era una forma extrema de la versión moderna de la antigua oposición entre la felicidad y el "mero placer", y del vínculo entre las inquietudes concernientes a la felicidad y a lo eterno, por un lado, y la urgencia por disipar la maldición de la mortalidad por el otro. Se lo podría ver como el patrón final que todas las otras soluciones modernas a ese doble problema se esforzaron por imitar, aunque ninguna con total éxito. En todas sus versiones, la solución moderna incluía la dedicación a una causa común que habría de sobrevivir a quienes combatieran por ella, y lo haría gracias al sacrificio del propio bienestar y la satisfacción personal de aquellos combatientes.

La felicidad por medio del sacrificio conservó la marca característica de sus aristocráticos antepasados. Es cierto, ahora era una posibilidad que todos podían materializar, pero aun así no era de esperar que todos lo hicieran. Los soldados caídos, en cierto aspecto indistinguibles del resto de la nación (¡la diferencia de rango no importaba!), eran notablemente distintos de los otros. Era *mártires* (por lo que se les había hecho), a la vez que *héroes* (gracias a lo que habían hecho). El camino hacia la (por cierto, oblicua) inmortalidad que había sido abierto para todos seguía siendo, aún, el privilegio de unos pocos. Pero ahora era responsabilidad de cada uno de aquellos para quienes se había abierto ese camino el ponerse en marcha y avanzar hasta donde sus fuerzas y su resolución fueran capaces de llevarlos.

Felicidad: de la recompensa al derecho

Si por estos días se nos pidiera que explicáramos el comportamiento de otra gente, la mayor parte de nosotros respondería, sin dudarlo o casi, que la motivación es la búsqueda de la felicidad. Esa respuesta nos viene a la cabeza de

inmediato: no sentimos la necesidad de hacer una pausa, reflexionar, buscar pruebas, argumentar. La búsqueda de la felicidad nos parece una predilección natural y una preocupación permanente de los seres humanos. Parece ser simultáneamente la causa necesaria y suficiente de que los seres humanos se nieguen a quedarse quietos, y el principal estímulo para esforzarse y afrontar los riesgos que comporta toda búsqueda, experimentación, descubrimiento e invención de nuevas maneras de ser. Para nosotros, y quizá para todos nuestros contemporáneos, es evidente que todo individuo hace lo que hace porque quiere ser feliz, o más feliz de lo que ha sido hasta el momento. Si no fuera por ese deseo, no harían lo que están haciendo; ciertamente, no lo harían por propia voluntad y por iniciativa propia. De hecho, la misma idea de "coerción", como muchos la entendemos, representa todo aquello que evita que la gente haga lo que habría hecho si se le hubiera permitido buscar libremente su felicidad.

Esta convicción folclórica solía repetirse una y otra vez de forma acrítica, y por ende los estudios científicos más populares y celebrados (cuyas conclusiones prediseñadas había inspirado) no hacían más que reconfirmarla y reforzarla. Los conocidos experimentos del conductismo hicieron de la búsqueda de la felicidad su punto de partida axiomático, para el que no requerían ninguna prueba. Antes que deducirla o inducirla a partir de los hallazgos de los estudios, se "demostró" que la búsqueda de la felicidad era un motivo de acción en todos y cada uno de los proyectos de laboratorio, mediante el simple recurso de definir con antelación la perspectiva y el deseo de felicidad como "algo" que estimula y guía (y por ende explica) las elecciones de los objetos. Si los objetos de estudio han elegido esta opción y no la otra, debe haber sido (y así fue) porque la opción que escogieron les daba o les prometía una mayor felicidad (llámesela "gratificación"). La felicidad es aquello que los objetos de estudio eligen voluntariamente. La elección y el deseo de felicidad se definían mutuamente. No necesitaban (ni podía dárseles) ninguna otra definición.

Puede que nuestra inclinación a leer la búsqueda de la felicidad en toda acción humana esté tan arraigada que no sea necesario argumentar ya nada para orientar nuestra percepción de las motivaciones manifiestas o latentes de la acción. El hecho de que haya alcanzado el estatuto de doxa (una idea *con* la que pensamos, sin pensar *acerca* de ella) llama, sin embargo, a la reflexión. Señalar la búsqueda de la felicidad como el primer motor de todo esfuerzo humano (de hecho, como el significado de la vida humana) no siempre habría sido asumido tan lisa y llanamente como se lo asume ahora. De hecho,

hay motivos para suponer que la elección de la penitencia (y, más generalmente, del sufrimiento), antes que de la felicidad como el supremo propósito de la vida y el destino de los seres humanos mortales, marca de la manera más conspicua y seminal la "tradición occidental" a lo largo de la mayor parte de su historia. Que el verdadero e ineludible destino humano sea el sufrimiento y no el disfrute es algo que solía darse por sentado. Lo que planteaba un problema, muy serio por cierto, era la reconciliación con el sufrimiento, no su evitación y mucho menos su eliminación.

John Bowker, quien estudió la significación del sufrimiento en las grandes religiones del mundo, llegó a la conclusión de que "la comprensión del modo en que el sufrimiento puede volverse provechoso ha echado profundas raíces en la tradición occidental [...]."[16] Bowker considera que "la suprema contribución de Israel" a esa tradición es la idea de que "el sufrimiento puede redimir, que puede convertirse en la base de cosas mejores, de manera colectiva, si no individual". En el desarrollo rabínico de la reflexión original sobre el poder redentor del sufrimiento, se llegó a "alentar a los hombres a buscar el sufrimiento, casi como una especie de oportunidad para el progreso". Es célebre la definición del rabino Akiba del sufrimiento como una condición "que hay que amar de todo corazón", a la vez que el Talmud Babilónico afirmaba que "aquel que soporta gustosamente los sufrimientos que recaen sobre sí trae la salvación al mundo", y por ende sirve al mejor propósito al que pueda dedicarse la vida humana. A lo largo de toda la historia del cristianismo, la reflexión sobre la misión y el martirio de Cristo sentó las bases para la convicción de que "el sufrimiento puede ser aceptado, como lo aceptó él, como algo demoledoramente real [...]", pero también como un muy necesario instrumento de "arrepentimiento y salvación de aquellos a los que les había sido infligido el sufrimiento". La pasión de Cristo, y su insuperable sacrificio (de insuperable redención) se convirtió, por los siglos de los siglos, en el patrón por el cual se medía la virtud de la vida mortal.

La idea de que el sufrimiento obedecía a un propósito más elevado (la salvación eterna, o el bienestar colectivo), y por ende la creencia en la capacidad del sufrimiento de ennoblecer y de elevar, no fueron el único tema recurrente en los dilatados esfuerzos de Occidente por domesticar el dolor y reconciliar al afligido con la ubicuidad de éste. El otro hilo conductor se extendía

[16] Véase John Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge University Press, 1970, pp. 16, 21, 35-37 y 94.

virtualmente sin interrupciones desde el "vanidad, vanidad, todo es vanidad" del Eclesiastés y las reflexiones de los estoicos acerca de la tendencia autodestructiva de los placeres, pasando por el categórico veredicto de Blas Pascal de que "la grandeza del hombre le viene de saber que es desgraciado"[7] hasta la rotunda afirmación de Arthur Schopenhauer de "la negatividad del bienestar y la felicidad, en antítesis con respecto a la positividad del dolor". Puede que haya sido demasiado pedir amar y abrazar la desgracia. Pero al ser la norma de la condición humana, tampoco era posible oponérsele y resistírsele sensatamente. Por ende, la aceptación del dolor se presentaba como la actitud más racional que podía asumir "la más grande de las criaturas" bendecida por, y armada de, la razón, la más grande de las armas.

No es que los humanos fueran a dejar de sufrir el dolor y de escapar de él. Su conducta, como sugeriría Schopenhauer, "se parece al trayecto de un hombre corriendo cuesta abajo por una montaña, que caería de bruces si tratara de detenerse, y cuya única manera de tenerse en pie fuera seguir corriendo; o acaso se parece también a una vara sostenida sobre la yema de un dedo". Los seres humanos no se atreven a dejar de correr, y difícilmente tengan éxito en caso que lo intenten. Sin embargo, incluso esa imposibilidad no es necesariamente algo malo, dado que la satisfacción de las necesidades que los seres humanos desean tan ardientemente quizás "les proporcione nada más que una condición indolora en la cual acaban entregándose al aburrimiento": "el anhelo y el aburrimiento son, por cierto, los dos polos de la vida humana". Peor aún, el aburrimiento no es la única calamidad que se cierne sobre aquellos que tienen la esperanza de alcanzar el cumplimiento de sus sueños y se esfuerzan por ello. Si se llegara a alcanzar alguna vez un estado en el que "para que algo suceda baste con desearlo, y los pavos vuelen por ahí ya asados, donde los amantes se encuentren el uno al otro sin pérdida de tiempo, y se mantengan juntos sin soportar dificultades", "algunos hombres morirían de aburrimiento o se ahorcarían", pero otros "se combatirían y matarían el uno al otro, por lo que se crearían mayores sufrimientos que los que la naturaleza tal como es les inflinge".[8]

[7] "Cuando pienso el breve lapso de mi vida absorbido en la eternidad que viene antes y después [...] el pequeño espacio que ocupa y que veo sorbido por la infinita inmensidad de los espacios de los que nada sé y que nada saben de mí, me da terror"; Pascal, *Pensées*, ob. cit., p. 48.

[8] Vease Schopenhauer, *Essays and Aphorisms*, ob. cit., pp. 41, 52, 53, 45 y 43.

Para ir directamente al grano: durante la mayor parte de la historia humana, la felicidad *no fue* el propósito manifiesto de la vida. A lo sumo, la concepción opuesta fue la que prevaleció. El sufrimiento y el dolor eran vistos como una compañía inseparable de la vida. Pretender desentenderse de ellos sería en vano, e intentar desalojarlos, un acto de presunción, contraproducente además de peligroso. La felicidad puede surgir únicamente como la consecuencia indirecta de una vida llena de sufrimiento. Puede solamente llegar como una salvación, la suprema y más buscada de las recompensas, a aquellos seres humanos que han aceptado lo doloroso de la vida, y que se han mostrado dispuestos a cargar con ello.

Si se lo mide con la escala de la historia de la humanidad, el concepto de felicidad como supremo fin último de la vida con el que ningún otro fin podría permitirse competir tiene un origen bastante reciente. Todavía más reciente es la entronización de la felicidad, que pasó de ser el lugar de escaso beneficio digno de los más probos al derecho universal de todos los individuos.

Una vez escudriñadas las dilatadas extensiones de la porción registrada del pasado humano, y su mucho más dilatada sección no registrada aún pero sí reinterpretada de manera fiable, Jacques Ellul sacó la conclusión de que "en el transcurso de su historia la gente se fija un gran número de objetivos que no surgen del deseo de felicidad y no exigen acciones orientadas a la felicidad: cuando se trata del problema de la supervivencia, de componer grupos sociales, de operaciones técnicas y de interacción, o de la ideología, la preocupación por la felicidad apenas se suscita".[19] Habría que esperar al siglo XVIII para que la meteórica carrera de la felicidad como fin último de la vida comenzara a despegar seriamente. La Declaración de la Independencia de los Estados Unidos proclamó que la felicidad era un derecho universal de todo ser humano. El hecho de que dejara de *ser un privilegio* para *convertirse en un derecho* fue un verdadero hito en la historia de la felicidad.

Más que una recompensa por la virtud o las buenas acciones y el resultado de mucho trabajo y sacrificio, la coronación de una vida de piedad y sacrificio (o, alternativamente, un don de la divina providencia o un golpe de buena fortuna), la felicidad se convirtió en una condición que todo ser humano podía *exigir* como derecho de nacimiento. Los seres humanos podían, además, *quejarse* en caso de que sus demandas no fueran escuchadas o se las

19 Véase Jacques Ellul, *Metamorphose du bourgeois*, La Table Ronde, 1998 [primera edición en Calman-Lévy, 1967], pp. 81, 90, 97-98, 102-103.

ignorara, y *rebelarse* si éstas no les eran otorgadas, o si la prometida felicidad se demoraba en llegar. De la misma manera, se ha convertido en *deber* de la sociedad hacer feliz a cada uno de sus miembros. Para Ellul, el derecho a la felicidad era, por ende, un verdadero "caballo de Troya" en el seno de la sociedad liberal, dispuesto a promover la libertad de elección individual, incluida la elección de la identidad.

Sería, quizá, más pertinente decir que por muchas décadas la salvaguarda del derecho a la felicidad por parte del Estado moderno como plenipotenciario de la sociedad autoconstituida y autónoma ató a ese Estado a una contradicción que se veía obligado a resolver. Intentó resolverla con ahínco, pero en vano.

La espera de la felicidad

La promesa de felicidad universal, y de cada vez más felicidad con el tiempo, llevó al Estado moderno a una especie de pacto social. El Estado se comprometía a *distribuir* los bienes, y los ciudadanos esperaban *recibirlos*. A cambio de los beneficios, los ciudadanos comprometían su *lealtad* al Estado; a cambio de sus servicios, el Estado esperaba que los ciudadanos se *disciplinaran* a sus órdenes. La expectativa de felicidad y cada vez más felicidad llegó a ser la fórmula principal de legitimación de la integración social y la motivación principal de la participación de los individuos en cualquier esfuerzo colectivo o causa común. Y ahora le tocaba al Estado demostrar que esa participación valía la pena.

La industria iba a ser el principal vehículo para conducir a la humanidad hacia la felicidad. Se esperaba que pusiera fin a los anhelos, el hambre, la miseria, la pobreza. Apoyada por la ciencia y la tecnología, iba a hacer más fácil la vida, menos agotadora y más segura. Siempre *estaba por* hacerlo, pero al final siempre alegaba que *todavía* no le era posible... Ahora que se habían declarado la independencia y la autonomía de la humanidad, y que se había postulado su autosuficiencia, su destino, en vez de estar determinado de una vez y para siempre por los antiguos hechos de la creación divina o del pecado original de Adán y Eva, descansaba en el futuro. Una vez transportada al futuro, habría de quedarse ahí forzosamente. La felicidad estaba condenada a ser siempre un postulado y una expectativa: su realización sería siempre una promesa, siempre a cierta distancia de la realidad. De hecho, ese lugar que

ocupaba la felicidad era precisamente lo que le daba sentido a la distinción, exquisitamente moderna, entre "hacia adelante" y "hacia atrás", y legitimaba la censura de las cosas "de ahora" y hacía más intenso el interés por las "de más adelante".

Ese lugar ocupado por la felicidad era lo que le daba sentido al sacrificio que se recomendaba, conocido como "aplazamiento de la satisfacción". El espíritu moderno, instigado y secundado por las instituciones modernas, elevó las reflexiones de los antiguos sabios al estatuto de preceptos de validez universal: uno debería guardarse de sacrificar satisfacciones futuras a cambio de placeres del presente, dado que las satisfacciones futuras forzosamente serían más satisfactorias y placenteras que cualquier cosa que pudiera ofrecer el presente. Así, en la nueva era del cálculo racional, la renuncia a las satisfacciones del momento tomó la imagen de una inversión segura, y se la aceptó como tal. Las entradas de las libretas de ahorro, y no el contenido de los carritos de las compras, eran los verdaderos índices de racionalidad y buena vida. Permítasenos señalar y subrayar que, no obstante esto, ese tipo de inversión aparentaba ser "segura" sólo gracias a la confianza generalizada en el futuro; y que esa confianza, a su turno, se debía a que el futuro era percibido como un lugar para la felicidad.

Aceptar el aplazamiento de la satisfacción comportaba ciertos riesgos. El futuro, después de todo, era tan inescrutable en ese entonces como lo es ahora; y así habría de quedar. Una vez que se hubiera sacrificado lo conocido en nombre de algo aún desconocido, porfiadamente opaco, impermeable y por completo resistente a ser conocido, el riesgo se volvería enorme e imposible de estimar cabalmente. Su magnitud suscitaba una demanda infinita de adivinos y prestidigitadores; y exigía que los aspirantes a líderes políticos alegaran poseer un conocimiento infalible de las leyes de la historia, y en consecuencia, la capacidad de controlar el futuro.

Mientras la "felicidad" y el "futuro" siempre indeterminado se fueron mezclando y fusionando, la incertidumbre (aguda incertidumbre, *incurablemente* aguda incertidumbre) fue el más aterrador de los fantasmas que acosaban al tipo de sociedad que el derecho a la felicidad había forjado y que se mantenía unida por medio de él, que se organizaba en torno a la reivindicación de ese derecho y que fundamentaba su exigencia de lealtad para con sus miembros en la promesa del progreso hacia su realización. Esto hacía de la búsqueda de la felicidad una tarea desconcertante, a veces frustrante, y a menudo muy angustiosa. Exigía asumir constantes riesgos: hipotecar el futuro,

contraer compromisos de plazo indeterminado y dimensiones imposibles de prever y enfrentarse a la perspectiva de tener que hacerse cargo de las pérdidas en una moneda que uno no tenía, y que tenía un valor en el mercado aún desconocido.

Para satisfacer las expectativas, las promesas de felicidad de los gobiernos modernos venían acompañadas, por regla general, de la perspectiva de una reducción radical de los riesgos y del alivio del tormento de tener que elegir constantemente. Irónicamente, la felicidad llegó a ser asociada con la emancipación de la incertidumbre que su misma búsqueda había causado. La omnipotencia de la humanidad autónoma llegó a identificarse con la capacidad de utilizar la libertad de elección para hacer innecesaria, fuera de lugar, o directamente indeseable toda elección futura (Leon Battista Alberti definió la "perfección" como un Estado en el que todo cambio no puede ser sino para peor). Había un vínculo bien disimulado, aunque firme e imposible de desatar, entre la elevación de la búsqueda de la felicidad al estatuto de propósito fundamental de la unión humana y la tendencia totalitaria que era inherente al Estado moderno. Ambas cosas nacieron juntas, y juntas maduraron, envejecieron y empezaron a declinar. Quizás fue esta desagradable conjunción a la que Ellul se refirió al observar que "parece como si los humanos obedecieran de manera soterrada alguna especie de deseo de muerte, un deseo de abandonarse a sí mismos, un instinto suicida".[20]

Sin embargo, la ecuación entre futuro y felicidad no fue un simple y puro fracaso. La prueba de que no lo fue es el tiempo que soportó las pruebas en su contra, y el tiempo que se tardó tanto en admitir que era un fracaso y que se la proclamara abiertamente como tal. Bacon, Descartes y una larga línea de *les philosophes* podían proclamar convencidos que el dolor y el sufrimiento que perseguía a sus contemporáneos serían efectivamente curados, que la razón humana proporcionaría la terapia adecuada y que, por consiguiente, la felicidad universal, la meta y el destino de la humanidad, sería "finalmente" alcanzada.

Tenían todo el derecho a estar convencidos. Después de todo, basaban su optimismo en la experiencia de una sociedad en la que la principal razón, quizás la única, para rebelarse y condenar el sufrimiento como injustificable, y por ende insoportable e intolerable, era la violación de los usos y costumbres. La medida *habitual* de indecencia era lo que sentaba la norma por la

[20] Ibíd., p. 275.

cual se medía la decencia de la vida. Los profetas de las maravillas, que el conocimiento y el saber con su progreso imparable habrían de depararnos eventualmente, estuvieron totalmente de acuerdo con la opinión instruida de su tiempo. Esa opinión, a su vez, no era más que una versión sofisticada del sentido común. Si la felicidad equivaliera a la libertad respecto del deseo y el deseo a la falta de satisfacción de las necesidades, y si se conociera la suma de las necesidades humanas de una vez y para siempre, entonces ni bien supiéramos cómo procurarnos la cantidad de bienes necesaria para satisfacer las necesidades y nos reuniéramos para actuar en función de ese saber, ergo, la felicidad se haría realidad. De modo que la implementación del derecho a la felicidad no era más que una cuestión de tiempo...

En pocas palabras: uno podía creer en el progreso siempre y cuando se lo entendiera como el camino hacia una meta conocida previamente; un trayecto con una línea de llegada, en función de la cual uno podría planificar, kilómetro a kilómetro, los pasos sucesivos a seguir. Uno podía creer en el progreso y confiar en su inminencia siempre y cuando pudiera verlo como un movimiento con un *telos*. Y era más fácil que uno creyera gracias al carácter tangiblemente concreto de un *telos* identificado con la felicidad universal, identificada con el total de la suma de las necesidades humanas, identificada con la suma de las penurias aún por venir. Era mucho más fácil creer en el progreso gracias a la convicción de que el progreso tenía un *objetivo* y que ese objetivo era "acabar con la tarea", llegar a un punto en el que *ya no se necesitara más progreso*. Esa convicción, de manera alentadora y tranquilizadora, modeló al progreso a la medida de una tarea, y de una capacidad, humana, demasiado humana.

La satisfacción en búsqueda de necesidades

No era ésta, sin embargo, la manera en que fracasaría el apasionado y emotivo, aunque breve, romance con el progreso.

Por cierto, como se había predicho, nos ilusiona cada vez menos la felicidad que el futuro pueda depararle a la raza humana y el progreso que habrá de llevarnos hacia ella. No solemos pensar el futuro como un depósito de dichas sin precedentes que harían de nuestros placeres actuales motivo de risa. Ya no estamos tan seguros de que el cambio sea una bendición incontrovertible y de que "futuro" y "mejor" sean sinónimos. De hecho, más bien pare-

ce que, como se había predicho, el progreso "acabó con su tarea". Si ocurrió todo eso, sin embargo, ocurrió por motivos bastante diferentes de los que se había previsto.

¿Cómo se piensa hoy el "progreso"? Más que nada, como la necesidad de deshacerse de algunas herramientas y juguetes viejos y de reemplazarlos por unos nuevos que se puedan aprender a usar más rápido, cuya capacidad de satisfacción sea más inmediata, y que preferentemente tengan funciones que los aparatos anteriores no tenían, o puedan cumplir las funciones que los viejos aparatos podían desempeñar, pero más laboriosamente, o con menor eficacia. "El progreso", como señaló recientemente Luc Ferry, "ya no está subordinado, como sí lo estaba en el siglo XVIII, con todo su optimismo, a fines trascendentes y superiores, la libertad y el bienestar humanos. Más bien, se ha convertido en un 'movimiento sin causa', que escapa a todo control, que actúa por su cuenta sin meta o propósito alguno; igual que un giroscopio o una bicicleta, que no tienen otra alternativa que seguir moviéndose, si no quieren caerse".[2]

La globalización parece ser responsable, al menos en parte, de que el progreso cayera en desgracia y perdiera gran parte de su prestigio. Después de todo, la "globalización" implica cambios y desplazamientos que son en esencia impredecibles; aquello que *nos sucede*, no lo que *hacemos suceder*. Las "fuerzas globales" operan en un "espacio extraterritorial", libres de toda atadura, imposibles de alcanzar o de afectar por las herramientas ortodoxas, que hasta el momento nunca fueron reemplazadas, de la acción concertada y la administración racional (en particular por el Estado-nación, la más poderosa de esas herramientas). Así que el "progreso" ya no aparece como una manifestación del dominio de la humanidad sobre su propio destino, el mayor ejemplo de la capacidad humana de conducir su historia en una dirección seleccionada racionalmente, y de determinar la meta final. Con el espectacular "progreso" en la velocidad y el volumen de las comunicaciones humanas, y las herramientas para la "acción a distancia", los medios de control parecen haber sido incapaces de igualar los poderes que era necesario controlar, y más insuficientes que nunca en la tarea. La esperanza de la limitación progresiva de los riesgos hasta su eliminación definitiva, y la de la reducción de las variables desconocidas en las ecuaciones humanas, no encuentran mucho, o ningún apoyo, en la experiencia actual. Difícilmente el futuro vaya a ser alguna vez

[2] Luc Ferry, "Une menace pour l'Humanisme?", en: *Le Monde des Débats*, junio de 2001, p. 27.

el reino de la certidumbre. El futuro está, total y verdaderamente, *fuera de control*, y lo más probable es que siga siendo así; bueno, al menos en un... futuro *previsible.*

La operatoria de la tecnología tiene el mismo efecto que la de la globalización: magnifica la condición de incertidumbre en la que actúa la gente, y a toda iniciativa a largo plazo le quita la seguridad en la que se había cifrado su atractivo.

Ya no parece que seamos, o que vayamos a ser, los hechiceros en los que nuestros predecesores modernos esperaban convertirse, y en los que intentaron convertirnos. Somos, más bien, los desafortunados aprendices que vemos con horror y desesperación cómo las escobas vuelan fuera de control. Las escobas, a las que alguna vez les ordenábamos barrer el piso y mantener limpia la habitación, ya no aceptan más estímulos que la embriaguez de su propio frenesí. No tienen otra limitación que la de quedarse sin combustible. En vez de hacer lo que necesitamos *nosotros*, siguen haciendo lo que *ellas* saben hacer mejor.

El saber popular, lento a la hora de ponerse al día con las novedades, pero depositario de una gran memoria, probablemente siga pensando que la necesidad es la madre de la imaginación, y que cuando hay voluntad, hay camino (primero la voluntad, luego el camino). La tecnología, alguna vez, pareció estar hecha a medida de ese refrán, pero por cierto no lo parece ahora. Hoy en día, la sucesión parece haberse invertido, y al parecer, ahora, la imaginación es la madre de las necesidades; y cuando se descubre un nuevo camino, la voluntad no tarda en aparecer... Las respuestas tecnológicas *preceden* a las preguntas en vez de ser su resultado. El grueso de la voluntad se orienta a buscar preguntas para las que ya hay respuestas disponibles, y a hacer que la mayor cantidad posible de gente se haga esas preguntas, para predisponerlos a pagar por las respuestas. Son las novedades tecnológicas las que buscan desesperadamente su aplicación; desean convertirse en soluciones, pero se encuentran perdidas a la hora de buscar los problemas a los que esas soluciones vendrían a adecuarse. Sus productores saben demasiado bien que la gran dificultad que enfrentan sus productos (léase: sus promotores de ventas) va a ser congraciarse con sus potenciales usuarios, libres de toda necesidad o deseo de poseer o hacer uso de ellos. Hoy en día, los manuales de instrucciones necesitan largos y muy convincentes preámbulos que expliquen *para qué* se puede usar el producto.

Para citar una vez más a Jacques Ellul, "La técnica no acepta ningún juicio que le venga desde afuera, ni acepta limitación alguna [...] La técnica, al juzgarse a sí misma, se libera de manera manifiesta del principal obstáculo

para la acción humana". "El técnico no necesita justificarse".[22] Como regla, la justificación viene (si es que viene) *después* de que la acción ha sido consumada. A la tecnología no la arrastran hacia adelante las necesidades insatisfechas, sino que la empujan desde atrás activos que reclaman que se los emplee de manera provechosa, y que protestan porque hay recursos que no están siendo aprovechados como deberían. La tecnología avanza *porque avanza*: toda otra explicación se acerca peligrosamente al adorno ideológico o a la ingenuidad.

Por ende, parece a duras penas concebible que la tecnología sea un proceso con alguna finalidad; es decir, que en algún punto vaya a llegar a su objetivo y se ponga a descansar, una vez satisfecho el total de las necesidades humanas y hallada la solución a "todos los problemas". Como resultado del progreso tecnológico, el total de los problemas que necesitan solución, en lugar de disminuir, *crece*. Imaginar nuevos problemas, que hasta el momento nadie había imaginado, es el verdadero *métier* de la tecnología y es lo que, gradual pero implacablemente, se está convirtiendo en su misión. No parece probable que en el futuro las cosas vayan a funcionar mejor que hasta el momento, que vayan a equilibrarse la oferta y la demanda, y que el número de problemas sin solución y el volumen total de incertidumbre vayan a disminuir con el tiempo.

Todo esto coloca a la búsqueda de la felicidad en un contexto totalmente novedoso. La esperanza de que en algún momento todas las necesidades humanas estarían satisfechas, de modo que no quedaría lugar para la infelicidad, puede haber sido siempre una ilusión, pero en nuestra época parece más ingenua y más lejana de la realidad que nunca. Todos –tanto los consumidores como los proveedores de productos destinados a la "satisfacción de necesidades"– esperaríamos, más bien, que las necesidades humanas fueran creciendo de manera incontenible, y que crecieran más rápido de lo que son satisfechas. El límite, alguna vez sacrosanto, entre las necesidades "verdaderas" o legítimas y las necesidades falsas o censurables, "pseudo-necesidades" (es decir, de cosas sin las que uno podría arreglárselas perfectamente, si no fuera por vanidad, por el mórbido afán del lucro y por lujo y ostentación), ha sido borrado por completo. Todas las necesidades, las actuales que conocemos y las futuras que todavía no podemos siquiera imaginarnos, son genuinas; y las inimaginables lo son tanto como las que tan hondamente sentimos en el presente.

[22] Jacques Ellul, *La tecnique ou l'enjeu du siècle*, aquí citado de la traducción de John Wilkinson, *The Technological Society*, Vintage Books, 1964, pp. 134, 390

Las "necesidades" aumentan, instigadas por las oportunidades para el consumo. Las "necesidades" son deseos provocados por la exposición a esas oportunidades. La autoproclamada tarea de la publicidad es informar a los potenciales clientes acerca de nuevos productos –que no podrían haber deseado antes porque no estaban todavía al tanto de su existencia, y que no desearían ahora si no los tentaran y los sedujeran–. La mayor parte del dinero que se destina a la publicidad se gasta en información acerca de productos que prometen satisfacer necesidades que, de otro modo, los consumidores no sabrían que tienen. El propósito de la publicidad es crear nuevos deseos y modificar y reorientar los ya existentes; pero el efecto inmediato de la exposición a los avisos comerciales es hacer que ese deseo –de cosas aún no poseídas y de sensaciones aún no experimentadas– no decaiga y no se enfríe nunca.

No se espera que el deseo por un producto específico cualquiera dure demasiado, y mantenerlo vivo por demasiado tiempo sería un insensato derroche de dinero. Nada estimula el deseo de manera más infalible e inmediata que fórmulas como "nuevo", "mejorado"; y ni hablar de "nuevo *y* mejorado". Los diseñadores, productores y promotores de ventas de bienes de consumo, como descubrió Nigel Thrift, "viven hoy en día en un estado de emergencia permanente, siempre al filo del caos [...] en un mundo cada vez más rápido e incierto, en el que toda ventaja es temporaria".[23] Los empleados "son presionados de manera despiadada a ser creativos". Se les hace saber (aquí Thrift cita el sensato consejo de A. Muoio) que son "tan buenos como su última gran idea", y que la recompensa por su última serie de innovaciones exitosas es "todavía más presión por volver al éxito, y lanzar otra serie de innovaciones".[24]

Tan crucial como los informes acerca de las maravillosas propiedades de los nuevos productos y el cultivo de nuevos deseos es la información acerca de cuáles son los productos que definitivamente han "pasado de moda", y cuáles de los que hasta hace poco se habían considerado a la moda habría que empezar a considerarlos "out", para así allanarle el camino a nuevas tentaciones y a nuevas respuestas del tipo "¡lo necesito ahora, ahora, ahora!".

A veces se debe prevenir que los deseos persistentemente inoculados echen raíces demasiados profundas (y que, por lo tanto, se mantengan vivos por de-

[23] Nigel Thrift, "Performing cultures in the new economy", en: *Annals of the Association of American Geographers*, 4, 2000, pp. 674-692.

[24] A. Muoio, "Idea summit", en: *Fast Company*, 31, 2000, pp. 150 194.

masiado tiempo), mediante la simple tarea de discontinuar la producción y eliminar del mercado los bienes que habían suscitado y sostenido esos deseos. Los "bienes perdurables", como los automóviles, las computadoras, las cámaras fotográficas o de video, las radios, los reproductores de discos, casetes, CDs y videos, los televisores o los aparatos de telefonía pasan de moda (o se los fuerza a pasar) simplemente porque los bienes asociados, repuestos, servicios de reparación y demás dejan de estar disponibles. Otras veces, el deseo por cierto producto desaparece (se lo induce a desaparecer, se lo mata) incluso antes de que ese mismo producto se haya vuelto obsoleto, haya concluido su vida útil, o se le escatimen los medios necesarios para mantenerlo en funcionamiento. La aparición de productos alternativos, con más funciones, con un diseño diferente, más coloridos o con más musiquitas, hace parecer a sus predecesores vergonzosamente obsoletos, si no directamente inservibles y frustrantes. Los negocios crecen y se multiplican en sintonía con el *cambio* de los deseos, dedicados a acelerar el ritmo con el que éstos se suceden (las compañías que ofrecen a sus usuarios una melodía distinta todos los días para sus teléfonos celulares son uno de los ejemplos más recientes).

Hay otros productos con los que no se puede usar ninguna de estas estrategias, como por ejemplo, módulos para guardar discos o videos, baratijas para adornar la sala de estar, utensilios de cocina, muebles minimalistas o extravagantes, pintura brillante o apagada, o papel tapiz. En esos casos, se intenta por medios alternativos hacer que esos productos parezcan ya no inadecuados para las necesidades que venían a cubrir, sino directamente desagradables y de mal gusto. Se lanzan campañas de difamación que apuntan a avergonzar a los usuarios de productos que ya no se promocionan para hacer que dejen de usarlos y de mostrarse usándolos, a la vez que se glorifican nuevos estándares de qué cosa es *comme-il-faut* [como se debe] y qué cosa no, como si se tratara de una cuestión de orgullo y amor propio. Como regla, la información acerca de lo que "está de moda" viene acompañada de un anuncio de lo que está "fuera de moda".

Deseos que rehuyen la satisfacción

El mercado de consumo está constantemente en guerra con la tradición y los deseos son las principales armas de esa guerra. Se toman precauciones para evitar que los hábitos, incluso aquéllos promovidos más vigorosamente, soli-

difiquen y se vuelvan tradiciones. La inestabilidad de los deseos, instigada y secundada por la volatilidad de la atención, funciona como el más efectivo de los medicamentos preventivos.

Como advirtió Max Weber, "el tipo de actitud y reacción ante nuevas situaciones que podríamos llamar tradicionalismo" era "el adversario más importante con el que el espíritu del capitalismo [...] tendría que habérselas".[25] El "trabajador tradicional" no deseaba "ganar cada vez más dinero, sino simplemente vivir tal como estaba acostumbrado a vivir, y ganar lo necesario para hacerlo". Para un "trabajador tradicional", la "oportunidad de ganar más era menos atractiva que la de trabajar menos". Cada vez que los incipientes capitalistas intentaban incrementar la productividad del trabajo intensificando la labor de los trabajadores, se "encontraban con una resistencia abrumadora". Los trabajadores actuaban *como si* sus necesidades fueran efectivamente estables y resistentes al cambio; como si las necesidades tuvieran un límite superior además del evidente piso de lo "mínimo necesario para la supervivencia". La "felicidad" significaba alcanzar los estándares que conocían, aquellos a los que estaban acostumbrados y que consideraban normales y decentes. ¿Por qué deberían esforzarse y trabajar más duro si ya "tenían todo lo que necesitaban"?

Alcanzar los estándares acostumbrados era toda la "perfección" que los "trabajadores tradicionales" buscaban, y podían decir, con Alberti, que la perfección es un estado en el que *todo cambio, cualquiera sea*, sólo puede ser para peor. Esto no es, sin embargo, lo que la lógica del empresariado y del mercado competitivo requerían: la capacidad productiva de una planta industrial debía emplearse al máximo, y la capacidad que se desaprovechara de una máquina era un desperdicio imperdonable. Había que regular el trabajo por medio de la capacidad productiva de la tecnología disponible, y eso excedía las motivaciones tradicionales, y por ende, limitadas. Para igualar la capacidad autónoma de la tecnología productiva, el trabajo debía "llevarse a cabo como si fuera un fin absoluto en sí mismo, una vocación".

Podríamos decir que "el adversario más importante" con el que debe habérselas el capitalismo *contemporáneo* es el "*consumidor* tradicional": alguien que actúa como si los bienes que se ofrecen en el mercado sirvieran para lo que se publicita que sirven: satisfacer necesidades. El "adversario más im-

[25] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, George Allen and Unwin, 1976, pp. 58-61. Traducción de Talcott Parsons. [Hay varias ediciones en español.]

portante" del mercado de consumo es la gente que se guía por la definición ortodoxa de necesidades de consumo, la gente que experimenta "la necesidad" como un estado de tensión desagradable, y que identifica la felicidad con la eliminación de esa tensión, con el restablecimiento del equilibrio, la vuelta al estado de equilibrio y tranquilidad que se alcanza cuando se obtiene aquello, cualquiera sea, que se necesitaba para satisfacer esa necesidad. El "enemigo público número uno" del mercado de consumo es la gente para la cual el consumo no es "un fin absoluto en sí mismo" ni una "vocación". Gente para la cual la meta de la carrera hacia la felicidad es poder llegar a decir: "Tengo todo lo que necesito, basta de tanto escándalo, me quedo tranquilo".

Cuando el "adversario más importante" del capitalismo era el *trabajador* tradicional, había que transformar el trabajo en una actividad "autotélica", un "fin en sí mismo", una actividad sin otro propósito que perpetuarse e intensificarse, en función de sí misma como único objetivo. Por supuesto, los trabajadores también tenían que consumir para recuperar su capacidad de trabajo. Sin embargo, la necesidad de consumir de los trabajadores era un estorbo: un precio que los dueños de las fábricas tenían que pagar, a regañadientes, para asegurarse lo verdaderamente importante: mantener la fábrica en funcionamiento, la maquinaria operando al máximo y la productividad en alza. Aunque no pudiera evitárselo por completo, había que mantener ese precio, como todos los demás gastos, al mínimo posible. El trabajador ideal, para sus jefes, debía ver la tarea productiva como una vocación y el consumo como una triste e inevitable necesidad. Debía detestar cualquier exceso, cualquier capricho personal, cualquier derroche. Debía considerar vergonzosa y/o pecaminosa, detestable, indigna y contraria a la moral cualquier cosa que estuviera sobre el nivel de lo absolutamente imprescindible para la supervivencia. Si sentía y actuaba de este modo, entonces, a la vez que la intensidad de su labor seguiría incrementándose, sus "necesidades genuinas" (en tanto distintas de aquellas no relacionadas con la mínima supervivencia, y por ende "falsas") no. El único consumo éticamente aceptable sería el necesario para vehiculizar la vocación del *hombre de trabajo*, que consistía en trabajo y más trabajo, y todavía más trabajo, y que había que obedecer todos los días a rajatabla.

En nuestros tiempos, en los que el "adversario más importante" es el *consumidor* tradicional, ahora le tocaría al consumo transformarse en una actividad "autotélica", un "fin en sí mismo", que no tenga otro propósito que per-

petuarse e intensificarse, y que no esté en función de otro objetivo más allá de sí mismo. El consumo ya no sería un medio para lograr un fin. Ya no tendría que justificarse con otro argumento que no fuera el acto de consumo en sí mismo, y menos aún probar su utilidad para mantener a los trabajadores listos para el trabajo. El consumo debe ser "un fin absoluto en sí mismo" y una "vocación" (una "vocación" es, de todos modos, una necesidad imperiosa, compulsiva y adictiva que no necesita ni permite una explicación racional). Debe ser, además, la única vocación, una vocación sin competencia, autónoma y absolutamente abarcadora, la vocación frente a la cual, de ahora en adelante, se deben medir y explicar la corrección y la incorrección, las victorias y las derrotas, los éxitos y los fracasos, y la felicidad y la infelicidad de la vida.

Ahora le toca al *trabajo productivo* volverse instrumental. Ya no será una vocación: sólo estará al servicio de lo verdaderamente importante; será neutral en sí mismo, sin nada de lo cual sentirse orgulloso o avergonzado, un *intermezzo* recurrente de una larga, interminable, ópera wagneriana de la vida. En palabras de Harvie Ferguson, "se ha despojado a la producción de todo encanto. Su *único* privilegio es ser, entre las relaciones sociales, la más esencial; es importante, pero desprovista de interés".[26] Para suscitar dedicación, el trabajo debe disfrazarse de consumo y emular los entretenimientos de éste, llenar el tiempo de trabajo de sorpresa y aventura, equipar el lugar de trabajo con juguetes fáciles de usar. Mejor aún, podría abolirse por completo el lugar de trabajo, o más bien disolverlo en la vida misma, es decir en una vida dedicada al consumo; podría realizar un acto de desaparición, a la vez que invadiría el espacio dedicado al ocio, borrando a su paso las distinciones entre trabajo y ocio, y entre producción y consumo. El valor y el *glamour* del trabajo se miden hoy en día con parámetros establecidos para la experiencia del consumidor.

Ni tener ni ser

El discurso moderno sobre la felicidad solía girar alrededor de la oposición entre *ser* y *tener*. La elección de "tener", o bien, de "ser" era lo que separaba los modelos competitivos de felicidad y todos los ideales relacionados –la buena vida, la vida virtuosa, la vida significativa . La posesión, y más preci-

[26] Harvie Ferguson, *The Sciencie of Pleasure: Cosmos and Psyche in the Bourgeois World-View* Routledge, 1990, p. 47.

samente la posesión de bienes materiales, tendía a considerarse adversa a la plenitud del ser. El "tener" no debía aspirar a dominar al "ser". El "tener" es, y debería seguir siendo, el humilde servidor del "ser", dado que todo su significado se deriva de ese servicio, y que no tiene ningún significado propio. El "tener" debía justificarse en términos del servicio que le prestaba al "ser", y no al revés. El ser-para-tener, un ser dedicado a la adquisición, a la acumulación de posesiones, no sería más que otro ejemplo de la perversa tendencia de los medios a convertirse en fines, u otro caso en el que, por falta de cuidado, se acaba permitiendo que el genio maligno salga de la botella.

Sería tentador decir que la emergencia de la sociedad de consumo señala el intercambio de los roles tradicionalmente asignados al "tener" y al "ser", y la inversión de la relación ideal entre el "tener" y el "ser" a la que los filósofos éticos pretendían que la realidad social obedeciera. También sería tentador decir que finalmente resolvió la larga disputa de manera contraria a las intenciones, expectativas y esperanzas de los filósofos éticos. Sería tentador, pero equivocado, rendirse ante esa tentación.

Puede que el "tener" y el "ser" se hayan opuesto tenazmente, pero esto no habría sido así si no hubieran compartido un terreno común delimitado por suposiciones aceptadas por ambas partes. Puede que el "tener" y el "ser" hayan seguido diferentes filosofías de vida, pero ambas filosofías ofrecían matices de una concepción similar de la condición humana. El "tener" hacía énfasis en las *cosas* con las que uno podía estar; el "ser" enfatizaba los *seres humanos* con los que uno podía estar. Ambas partes, sin embargo, veían ese "estar con" como un estado a largo plazo, quizás permanente, que había que preservar y cuidar a diario y por un largo tiempo.

Richard Sennett recuerda un dibujo que vio cuando era niño: John D. Rockefeller retratado "como un elefante aplastando a indefensos trabajadores bajo sus grandes patas, agarrando locomotoras y torres de extracción de petróleo con la trompa".[27] Puede que Rockefeller haya sentido poco amor o compasión por sus trabajadores (su relación, como Carlyle ya lo había advertido cien años antes, se había reducido a un "nexo de dinero"), pero "quería poseer pozos petrolíferos, edificios, maquinaria y ferrocarriles por el largo plazo". Esa actitud por parte de Rockefeller llama particularmente la atención si se la compara con la conducta de Bill Gates, el nuevo campeón de la primera

[27] Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, ob. cit., pp. 61-62.

división de la liga de los ricos y poderosos, quien "parece libre de la obsesión por aferrarse a las cosas", se muestra "dispuesto a destruir lo que ha hecho" y tiene "la capacidad de dejar ir, si no de dar". Rockefeller estaba claramente del lado del "tener".

En qué consistiría la otra alternativa, estar del lado del "ser", lo podemos leer en Max Scheler. Consistiría, así se nos informa, en "unirse al otro" para tender a la perfección, esforzándose por "asistirlo, potenciarlo, bendecirlo", abandonándose "para compartir y formar parte de otro ser como un *ens intentionale*".[28] No se trata aquí de aplastar a los otros bajos los propios pies, sino de ayudarlos, a cualquier precio, en la búsqueda común de la perfección, una búsqueda que impide que cualquiera de los compañeros se vuelva "parte del otro".

Aparentemente, sería difícil concebir dos fórmulas para la vida más enfrentadas la una con la otra. La oposición entre "tener" y "ser" no podría ser más tajante y absoluta. Y sin embargo, había un elemento común presente en ambas estrategias que, tras haberlas enfrentado como alternativas enemigas, les permitía competir. Ese elemento era el *compromiso*: el compromiso y la obligación de hacerlo durar. Se esperaba que cualquier compromiso que se asumiera a largo plazo, por un tiempo indefinido, se mantuviera firme tanto en la salud como en la enfermedad, para bien o para mal, "hasta que la muerte los separe". Y ese mismo elemento es el que hoy en día, mayoritariamente, y de manera más notoria aún, falta. El compromiso, particularmente el compromiso a largo plazo, y más especialmente el compromiso incondicional, es visto cada vez más como la antítesis de una buena (posible, feliz, placentera) vida.

De modo que el suelo en el que descansaba la oposición ortodoxa entre "tener" y "ser" se ha derrumbado. Ninguna de las dos opciones parece ser especialmente atractiva; ambas producen rechazo, y tienden a ser evitadas. Ambas implican una dependencia: la primera en posesiones, la segunda en otra gente; y la dependencia es un estado del que hay que escapar a toda costa, ya que para sobrevivir en un mundo incierto, y ni qué hablar de prosperar, uno tiene que estar constantemente preparado para el cambio, un cambio espontáneo, sin aviso previo. Uno tiene que estar listo para viajar, en el espacio fí-

[28] Max Scheler, "Ordo amoris", en: *Schriften aus dem Nachlass. Zut Ethik und Erkentnisslehre*, aquí citado de *Selected Philosophical Essays*, Northwestern University Press, 1973, p. 110. Traducción de David R. Lachterman [trad. esp., *Ordo Amoris*, Madrid, Caparrós, 1996].

sico o en el social; y aquel que viaja con poco equipaje viaja más rápido y más cómodamente. Los compromisos a largo plazo y los lazos duraderos atan de pies y manos, como la misma palabra lo sugiere. Por lo tanto, ni "tener" ni "ser" parecen seguir siendo una opción razonable...

Es un lugar común describir las condiciones bajo las que vivimos como las de una "sociedad de consumo". Lo que es mucho menos común es el hecho de reconocer que la nuestra es una sociedad de consumo muy extraña si se la juzga por las actitudes y los patrones de conducta que alguna vez se esperaban de los consumidores, y por los cuales, tradicionalmente, solía definirse el "consumismo". Quizás lo más desconcertante sea la desaparición del impulso, alguna vez supremo, que conducía a la acumulación de posesiones.

Uno ya no se apropia de un objeto (humano o no, es lo mismo) para *conservarlo* por un largo tiempo, quizás para siempre. Uno se apropia del objeto para *usarlo*, probablemente en ese mismo momento; para tenerlo durante el tiempo en el que se lo usa, y no más. La definición de utilidad, de "adecuación a un uso", también ha cambiado. Ya no hace referencia a la *capacidad* del objeto de prestar el servicio para el que se lo había adquirido, sino al *deseo* que quien lo adquirió siente por sus servicios. Puede que el objeto esté en perfectas condiciones de funcionamiento, pero si sus usos han perdido el valor agregado de la novedad o si otros objetos ofrecen servicios más tentadores (quizá sólo porque aún no se los probó), "no sirve más". Usurpa un valioso espacio que deberían ocupar otros objetos, nuevos y mejorados, de modo que se convierte en basura, cuyo lugar natural debe ser el basurero.

Al parecer, la economía de consumo encuentra su mejor funcionamiento al reducir el tiempo que separa el uso de un objeto de su envío al cesto de la basura, y sus principales (y más cuantiosamente distribuidos) productos no son, más allá de las apariencias, objetos utilizables, sino objetos que ya no sirven para el uso: basura, al fin y al cabo. Podría argumentarse que la costumbre de medir el "crecimiento económico" por el volumen de nuevos productos antes que por el de los desechos se debe más que nada a una convención contable largamente perimida pero nunca reformada. De hecho, de lo que uno puede estar seguro es que cuanto más alto sea el puesto de un país en la jerarquía de "desarrollo económico", mayor será la masa de desechos que produzca, incluso aunque otros índices de bienestar no hayan podido alcanzar un nivel respetable. El "desecho" es un invento esencialmente moderno, pero la economía de consumo ha llevado la inventiva en esa área a alturas sin precedentes.

La felicidad de los vínculos (descartables)

"Surfear"* es una palabra que se ha vuelto popular recientemente, y que captura de manera cabal la nueva mentalidad del nuevo mundo de la incertidumbre. Se surfea más rápido de lo que se nada, y además no es necesario sumergirse en la sustancia fluida por la cual (o sobre la cual, si uno es un hábil navegante) uno se mueve. Cuando se surfea, el contacto con la sustancia nunca va más allá del nivel de la piel, y basta con una toalla para quitarse del cuerpo la potencial humedad. Al parecer, hemos llevado todavía más allá los peligros y las precauciones descritos por Jean-Paul Sartre en sus famosas reflexiones acerca de la naturaleza de "lo cenagoso".[29]

Permítaseme recordar que el agua era para Sartre el elemento natural de la libertad; no comprometía la autonomía del nadador. "Si me arrojo al agua, si me zambullo, si dejo que mi cuerpo se hunda en ella, no experimento incomodidad alguna, porque no tengo en absoluto ningún miedo de disolverme en ella: permanezco sólido en su liquidez". Es lo cenagoso, lo pegajoso, lo que tememos: "Si me sumerjo en lo cenagoso, tengo la impresión de que voy a hundirme en ello". La posesión de lo cenagoso es venenosa: "en el instante en el que creo poseerlo, he aquí una inversión curiosa, *ello* me posee". "Ya no tengo la facultad de *detener* el proceso de apropiación". "Quiero salir de lo cenagoso, pero se me pega, me atrae hacia sí, me chupa". Algo debe haber pasado con nuestra tolerancia a los elementos para que nadar en el agua se nos hiciera una experiencia tan próxima a la de ser chupados por algo viscoso que (para permanecer del lado más seguro) ahora preferimos navegar a nadar. Pero las superficies tienden a ser demasiado leves como para descansar sobre ellas, o demasiado frágiles para caminarles encima sin que se rompan. Como observó Ralph Waldo Emerson hace mucho tiempo, "cuando se patina sobre hielo delgado, la seguridad está en la velocidad". Por otra parte, cuando uno tiene que moverse rápido, patinar sobre hielo, grueso o delgado, no es una mala opción.

* El verbo *to surf* es el equivalente en inglés al español "navegar" cuando se hace referencia a la exploración por Internet. Para no alterar el sentido de la argumentación de Bauman, sobre todo en capítulos posteriores, se elige preservar el término original. *(N. de T.)*

[29] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943. Se cita aquí la traducción de Hazel E. Barnes, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Methuen, 1969, pp. 608-611 [trad. esp.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989].

Hoy en día, toda profundidad (y considérense avisados: lo profundo comienza justo debajo de la superficie) tiene una apariencia traicionera. La superficie es el único espacio que promete una relativa seguridad; no la ausencia del peligro, claro está, pero al menos la esperanza de que se podrá huir antes de que éste nos golpee. Moverse por debajo de la superficie, así como atarse o ser atado al suelo, es buscarse problemas. Para describir la nueva variedad de relaciones "a flor de piel", algunos sociólogos hablan de "socialidad en red". Este término parece equívoco, una metáfora que oscurece más de lo que clarifica el carácter de esta nueva modalidad de "estar con los demás". La "red" hace pensar, primero y principal, en un entramado de *conexiones*; pero, en realidad, lo que distingue a esta nueva variedad de relaciones interpersonales, y lo que define sus rasgos más prominentes, es la facilidad para la *des*-conexión. Con "socialidad" se quiere decir que el objeto de conectarse es construir vínculos sociales; pero hoy en día el verdadero énfasis se pone en la facilidad para desmantelar los vínculos, en vínculos que son tan fáciles de romper como de forjar.

La noticia de que, tras un aumento espectacular pero finalmente efímero, la popularidad de la comunicación por e-mail está bajando (según la última encuesta, sólo el 5% de los entrevistados lo prefieren por sobre los otros medios, contra el 14% del año pasado), a la vez que el amor por los teléfonos celulares se está haciendo cada vez más fuerte, tomó por sorpresa a algunos observadores. Esto podría haberse previsto, sin embargo, si se hubiera comprendido cabalmente la naturaleza de las tendencias actuales.

Comunicarse por e-mail y hablar por teléfono celular tienen la misma función manifiesta (establecer contacto), pero también muy diferentes funciones latentes. La función latente de los celulares, que al e-mail le falta irremediablemente, es que le permiten a quien habla desentenderse del lugar en el que están corporalmente sumergidos en ese momento: estar en otro lado, ser "extraterritoriales", libres de las ataduras del espacio físico que sus cuerpos ocupan. Sin embargo, también les ofrecen a quienes hablan la facilidad de manifestar y hacer de conocimiento público su descompromiso, dónde y cuándo les es más necesario hacerlo. La expectativa de un nuevo llamado muestra claramente el carácter provisorio, "hasta nuevo aviso", de todo contacto con lo físicamente cercano; evidencia que el contacto cara a cara tiene una importancia secundaria si se lo compara con ese otro contacto electrónicamente mediado, y que en cualquier momento podría quebrarse, lo cual eventualmente ocurrirá. Los celulares son útiles (no necesitan enchufe, se los puede usar en cualquier

lugar y en cualquier momento) como un medio siempre listo para mantener distancia de un entorno cuya excesiva cercanía evita la comodidad; un medio para no asumir compromisos y atarse a vínculos que amenacen con volverse "viscosos". Un interlocutor distante (y por ende seguro, inofensivo) del otro lado de la línea mantiene alejados a los potenciales fisgones. El e-mail, por otra parte, solamente sirve para pasar mensajes. No pueden desempeñar esas otras funciones, verdaderamente vitales, que los celulares cumplen tan bien. Los e-mails se atienden en privado y no sirven de nada a la hora de ganarse la extraterritorialidad, o de hacer gala de ella.

El consumismo no tiene que ver con obtener y acumular posesiones. Se trata, en esencia, de acumular *sensaciones* (no necesariamente *placenteras*, o al menos no necesariamente placenteras *por derecho propio*; lo que se tiende a experimentar como placentero es *tener* sensaciones, y todavía más la *esperanza* de nuevas sensaciones).

Ni "tener" ni "ser" tienen demasiado peso en los modelos actuales de lo que sería una vida feliz. Lo que importa es el *uso*. El uso instantáneo, "en el momento", que no dura más allá del placer que proporciona, el uso que se puede suspender ni bien el placer se detiene. Ya que todas las atracciones cargan con la desagradable costumbre de envejecer desde el momento mismo en el que nacen (difícilmente ninguna otra cosa siga el patrón heideggeriano de "ser para la muerte" de manera más fiel que los bienes de consumo), éstas tienden a ser más seductoras y agradables ni bien aparecen. Lo deseable de una atracción desemboca en lo deseable del *comienzo* de una nueva atracción.

La vida del consumidor es una secuencia interminable de *nuevos comienzos*. El placer de comprar en sí es mayor que el de la compra. Lo que cuenta es comprar. Las grandes tiendas y los centros comerciales son una tentadora exhibición de los placeres por venir. Los placeres son más intensos, más atractivos y excitantes cuando se los encapsula como *anticipos* del placer, al exhibirlos en los escaparates. Asistir a esa exhibición es el placer supremo, o más bien el metaplacer: el placer de hallarse en un mundo que promete dar placer, un mundo pensado para los buscadores de sensaciones. Comprar cosas (generalmente, *de manera impulsiva*),[30] y arrastrar las bolsas de las compras al estacionamiento no son más que un pequeño precio que los visitantes pagan de buen grado por las sensaciones auditivas, visuales, olfativas y táctiles que

[30] Vease Frank Mazoyer, "Consommateurs sous influence", en: *Le Monde Diplomatique*, diciembre de 2000, p. 23.

estos "templos del consumo" les ofrecen con una exuberancia que supera largamente a la que cualquier producto que se está exhibiendo pueda ofrecerles.

Como explica Harvie Ferguson, a partir de *Either/Or* de Kierkegaard: "Cuanto más se vuelve el placer el único objeto de la actividad consciente, más se escapa, de hecho, del alcance del sujeto que desea [...] El placer es una relación de deseo, un movimiento hacia el cumplimiento del sí mismo. Pero el sí mismo es algo que no tiene término, de modo que el objeto mundo constantemente busca nuevas atracciones. Es un movimiento imposible de cumplir".[31] De hecho, seguir buscando es la única forma concebible de "cumplimiento del sí mismo".

El modelo de una "vida feliz" –cualquiera sea éste– es difícil de concertar y aún más difícil de sostener en un mundo incurablemente incierto, voluble como un calidoscopio. Como toda mirada hacia el futuro que conlleva la esperanza de controlar su devenir, los modelos de felicidad dejaron de ser a largo plazo. Ciertamente, el término no es lo suficientemente abarcativo como para extenderse sobre la vida individual considerada como un todo.

Gran parte de la actual generación de japoneses jóvenes cultos ha adoptado la cultura "*furita*",[32] una mezcla de "*free*" en inglés y "*Arbeit*" en alemán. Los "*furita*" rehuyen los empleos estables, aparentemente "seguros", que conllevan una "carrera". La voluntad de evitar la humillación del desengaño, teniendo en cuenta la aparente seguridad de esos empleos, así como una justificada desconfianza en la longevidad de las posiciones en la vida que se publicitan como de "largo plazo", son dos factores que pueden combinarse para colaborar con la difusión del estilo de vida "*furita*". Los "*furita*" (hay entre 1,7 y 3,4 millones, según distintas estimaciones) prefieren una azarosa selección de ocupaciones efímeras, casuales o improvisadas, para ganarse el dinero para sus gastos personales. Rechazan la inversión a largo plazo, ya sea en bienes materiales o en compañeros para la vida. Yukio, un graduado universitario, conduce una motocicleta repartiendo paquetes para la Bixe Express Pirate Company. Vive en una habitación diminutiva, apenas amueblada, en compañía de su novia, también graduada universitaria, que cambia de "empleo" a diario. Cuando se le pregunta "¿y después qué?", Yukio responde "Veremos. Por el momento, está bien. Y además me gusta manejar una moto".

31 Ferguson, *The Science of Pleasure*, ob. cit., p. 205.

32 Vease Philippe Pons, "La culture furita, ou le nomadisme au travail", en: *Le Monde*, 13 de abril de 2001, p. 14.

Yukio y sus amigos tienen una *vida placentera*, vivida como una cadena de momentos placenteros. Puede que esos momentos no se sumen, no "constituyan" a nada en particular, pero cada uno es agradable en sí mismo, y casi no hay intervalos de aburrimiento entre uno y otro.

Yukio y sus amigos no buscan riqueza. No sueñan con hacerse ricos (ni creen tener demasiadas posibilidades de que eso suceda). No sienten apego por las posesiones: las cosas, para ellos, valen tanto como el placer instantáneo que puede exprimirse de ellas, y no más que eso. Dado que Yukio carece del instinto del poseedor y rehuye las posesiones por temor a que se le vuelvan una carga o lo aten, nunca se ve forzado a "invertir en el futuro", ni, para el caso, a "aplazar la satisfacción". Y más vale pájaro en mano que cien volando... Paradójicamente, la sociedad de mercado capitalista, que se pensaba había sido construida originalmente en base a la codicia, al lucro, a la desmedida ambición de poseer y al deseo de riquezas (tangibles, sólidas y acumulables), acaba denigrando las posesiones materiales, y reemplazando el valor de "tener" por el de vivir una serie de experiencias placenteras aunque volátiles.

En las actuales imágenes de una vida feliz, las ganancias súbitas tienen un lugar mucho más prominente que los dividendos sostenidos. Todos los días, el mundo nos trae noticias de fortunas fabulosas amasadas de la noche a la mañana, ya sea por un feliz accidente, un golpe de suerte o una idea genial que, generalmente, en vez de ser el fruto del trabajo sostenido o de una planificación a largo plazo, se tuvo por casualidad. Esto también da cuenta de la fragilidad y la fugacidad del éxito, y del corto alcance de las recetas consideradas dignas de confianza o incluso infalibles. Este mundo ha cambiado el significado de la palabra "emprendedor" hasta hacerlo irreconocible. En este incierto mundo en que vivimos, un verdadero "empresario" ni siquiera consideraría la posibilidad de construir una "empresa" desde los cimientos hasta el techo, eligiendo los materiales más perdurables. Más bien, un "empresario" digno de ese nombre calcularía primero si sería posible capitalizar los beneficios antes de que el crédito caducara y se cerrara la línea de crédito.

Hace sólo cuatro o cinco años, los más respetados expertos en las últimas tecnologías "afirmaban que los exitosos sitios web debían concentrarse en 'las tres C': contenido, comunidad y comercio", y hacer énfasis en el contenido. Muchos, esperanzados, siguieron el consejo, sólo para descubrir, en el transcurso de unos pocos meses, y no de años, que las "las tres C" que uno podía esperar con toda seguridad eran (según David Hudson, un influyente periodista estadounidense especialista en Internet) "consolidación de deudas, re-

cortes y quiebra*".[33] La historia se repite, con sorprendente regularidad, en todos o casi todos los rubros comerciales: como regla, las cosas suceden de repente, y por lo general de manera fugaz. Los éxitos milagrosos, "que surgen de la nada", se hunden de repente en la misma nada de la que habían salido, y las minas de oro se vacían unos pocos meses después de haber sido descubiertas accidentalmente. En un mundo así, escalar montañas, un pasatiempo que se caracteriza por requerir un arduo entrenamiento, una meticulosa selección de equipamiento y una planificación laboriosa, no tiene mucho sentido, y no parece ser digno de invertir tiempo y esfuerzo.

Es un mundo muy veloz, en el que una digestión rápida promete más placer y menos frustración que un gran estómago y un apetito en alza. Las oportunidades para el placer se suceden y desaparecen con una velocidad cada vez mayor. El truco es atraparlas al vuelo, consumirlas en el momento, y prepararse para la siguiente. Chris St George, director de entrenamiento físico del gimnasio The Third Space, en Londres, le dio el siguiente consejo a un hombre apegado a los placeres culinarios, que temía no poder seguir la moda actual de tener un cuerpo delgado ni alzarse en una cruzada contra la grasa: "Te vendría bien otra sesión en el gimnasio [...] Incrementar la frecuencia y la intensidad de tu entrenamiento y sacar músculo va a acelerar tu metabolismo; esto significa que vas a quemar calorías más rápidamente, lo cual te va a permitir 'vivir una vida más normal' [por ejemplo, no tener que renunciar a los placeres de la buena mesa] sin acumular un exceso de grasa corporal".[34]

De hecho, aumentar el metabolismo parece ser, de repente, lo más razonable, una vez que el cheque suculento de la felicidad "de toda la vida" ha sido cambiado por la bolsita de tristes monedas que son los placeres que, tan rápido como vinieron, se van.

La perspectiva de una sucesión cada vez más rápida de placeres es, literalmente, enloquecedora. Ayuda a sacarse de la cabeza la preocupación por la felicidad. Además, ayuda a que se olvide que esa preocupación estuvo alguna vez ahí. En la lengua vernácula del mundo líquido-moderno, esta amnesia es el significado de la felicidad.

* En inglés, son efectivamente tres letras C: *consolidation, cutbacks, collapse. (N. de T.)*

[33] Citado de Jim McClellan, "New media gets the message", en: *Guardian Online*, 21 de junio de 2001, p. 2.

[34] Citado de *Guardian Weekend*, 16 de junio de 2001, p. 66.

5. Como se ve en TV*

En diez años, sostiene Jacques Attali,[1] habrá, a cada instante en el mundo, más de 2.000 millones de televisores encendidos a la vez. Pienso que el verdadero impacto que tiene la televisión sobre nuestra forma de actuar y de pensar debería buscarse en esta presencia masiva, ubicua e indiscreta de las imágenes transmitidas por TV. La televisión ha conquistado el mundo y a sus habitantes. Sin embargo, ¿cuál es el resultado de la invasión más exitosa de la historia?

Desde el comienzo de la invasión, las consideraciones acerca del impacto del nuevo medio de comunicación en la vida de los seres humanos y su interacción han oscilado entre un punto de vista casandriano y uno panglosiano. Los casandrianos veían a la TV como el próximo gran paso en el camino hacia el totalitarismo que la sociedad había seguido desde el comienzo de los tiempos modernos: la *Wunderwaffe*** del Gran Hermano y sus secuaces, un arma insuperable e irresistible de empobrecimiento intelectual, lavado de cerebros, adoctrinamiento e imposición de un conformismo irreflexivo, empuñada por los que detentan el control de las cámaras de TV contra los espectadores sentados frente a la pantalla de sus televisores. Los panglosianos la recibieron como el próximo gran paso en el camino hacia la emancipación que la humanidad había seguido desde ese gran despertar que se llamó la Ilustración: si el saber es poder, y la pantalla es una vitrina a través de la cual se pueden contemplar las joyas de la corona del conocimiento humano, la TV es, o está destinada a ser, una de las armas más poderosas para la libertad individual en la construcción de sí y la autoafirmación.

* Este capítulo fue publicado inicialmente en *Ethical Perspectives*, 2-3, 2000.

[1] Jacques Attali, *Dictionnaire du XXIème siècle*, Fayard, 1998, p. 318 [trad. esp.: *Diccionario del siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 1999]

** Término alemán que significa "arma maravillosa". Con ese nombre se llamó, durante la caída del III Reich, a la supuesta arma secreta que revertiría el curso de la guerra. *(N. de T.)*

Los casandrianos y los panglosianos siguen discutiendo todavía, y su *querelle* [querella] renace con nuevas fuerzas cada vez que hay un nuevo invento informático, y cada vez que llega a los comercios un medio nuevo o más o menos nuevo. Pero había un punto en que los antagonistas se mostraban de acuerdo: la TV, al igual que el resto de los nuevos medios, es más que nada una manera de hacer realidad aquello que los seres humanos, individual o colectivamente, han querido hacer desde siempre, sólo que hasta el momento no habían tenido el tiempo, el dinero, las herramientas o los conocimientos necesarios para hacerlo a semejante escala, o con consecuencias tan profundas como las que habían deseado suscitar. De hecho, uno puede ser casandriano o panglosiano si y sólo si piensa que los *fines* están dados y lo que falta son los *medios*, por lo que la significación de todo cambio consiste en actuar sobre la facilidad con la que se persiguen y se alcanzan (por medios hasta aquí desconocidos o aún no disponibles) los objetivos (que ya están dados).

Una posibilidad que rara vez salía a relucir en las disputas entre casandrianos y panglosianos era que lo que hacía la televisión no era tanto cambiarles las cartas a los jugadores como cambiar el juego mismo; que en el caso de los medios, como en tantos otros casos, son los propios medios los que se buscan objetivos a los que podrían aplicarse, o con su sola presencia hacen aparecer nuevos fines sin necesidad de buscarlos; que los nuevos medios tienden a fijarse nuevos objetivos, a la vez que un nuevo juego cuyos objetivos son el premio mayor: y que el fracaso a la hora de reconocer que, entre las consecuencias de los nuevos cambios, pocas habían sido previstas, da como resultado una ceguera amnésica ante la verdadera naturaleza de las nuevas realidades que se están sucediendo. A mi entender, el principal efecto de la televisión fue una lenta pero incesante *derogación* de los objetivos que alguna vez dieron sentido a la *querelle* entre los casandrianos y los panglosianos.

A Marshall McLuhan le corresponde el crédito de haber sido el primero en abrir una brecha en el marco cognitivo que los antagonistas habían fijado conjuntamente. El descubrimiento de que "el medio es el mensaje" desvió la atención del contenido del argumento, de la percepción y la retención, es decir de aquello que se planifica y se controla o es en principio controlable, a la transformación irreversible de los modos en los que se argumenta y se escenifica lo argumentado, se perciben las imágenes y se lleva a cabo la retención, cosas que ni se planifican ni son completamente controlables. Fue como si los blancos de acción terapéutica del medicamento hubieran cambiado de lugar con sus efectos colaterales.

La brecha pronto se vio ampliada por la inversión fundamental que vino a establecer Elihu Katz de la supuesta relación entre la "realidad" y su "representación mediática": por su descubrimiento de que los acontecimientos existen solamente cuando son "vistos por TV". De ahí, había un solo paso hacia el *simulacro*[2] de Jean Baudrillard, esa curiosa entidad que, como una enfermedad psicosomática, echa por tierra la sacrosanta distinción entre realidad y ficción, entre lo "verdadero" y su representación, entre el hecho y el *faitiche*,[3]* entre lo "dado" y lo "inventado". El simulacro es *hiperreal*, una presencia más real que la realidad misma, dado que es una especie de realidad que ya no permite un "afuera" desde el cual podría examinársela, criticársela y censurársela.

En una habitación alfombrada de pared a pared, el piso no se ve: uno se vería en un aprieto si le preguntaran de qué material es, pero a menos que se lo pregunten, uno difícilmente se pondría a pensar en el suelo. Dado que el sol brilla ininterrumpidamente para más de 2000 millones de televisores encendidos, el mundo que se ve es el mundo como se lo ve en TV. No tiene mucho sentido preguntarse si lo que uno ve en televisión es la verdad o sólo una mentira. Tampoco tiene mucho sentido preguntarse si la presencia de la televisión hace que el mundo sea mejor o peor. Por cierto, ¿cuál sería el punto de referencia para juzgarlo? ¿Dónde, más allá de la imaginación, hay un "mundo sin televisión" que la aparición de la TV podría mejorar o empeorar? Uno no puede imaginarse su propio funeral sin presenciarlo a la vez, y tiene

2 Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Sémiotexte, 1983, pp. 1-13. Traducción de Paul Foss, Paul Patton y Philip Beitchman [trad. esp.: *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1993]. El simulacro es "un mapa que precede al territorio", que "engendra al territorio". Mientras que "fingir o disimular dejan intacto el principio de realidad", la simulación "pone en jaque la diferencia entre lo 'verdadero' y lo 'falso', entre lo 'real' y lo 'imaginario' [...] Ya no se trata de una falsa representación de la realidad (la ideología)".

3 Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte des dieux Faitiches*, Synthélabo, 1996, p. 16. La palabra "fetiche" fue acuñada por misioneros portugueses horrorizados ante la vista de objetos de arcilla o de madera a los que los nativos de Guinea adjudicaban poderes divinos. Le reprocharon a los paganos que eran incapaces de ver la diferencia: "Vous ne pouvez pas à la fois dire que vous avez fabriqué vos fétiches et qu'ils sont de vrais divinités, *il vous faut choisir*, c'est l'un ou bien c'est l'autre!" ("No pueden decir al mismo tiempo que han fabricados sus fetiches y que son verdaderas divinidades, tienen que elegir, son una cosa o la otra".) Un simulacro no es ni *l'un* ni *l'autre*, no es ni lo real ni el modelo fabricado por el hombre, o bien es ambas cosas.

* El termino *faitiche* de Baudrillard es, precisamente, un juego de palabras entre *fait* (hecho) y *fétiche* (fetiche), palabra de la que, además, es indistinguible fonéticamente *(N. de T.)*

el mismo sentido preguntarse si el hecho de que uno lo presencie hace mejor o peor el funeral. Se hace todavía más difícil ver el mundo más que como una "oportunidad para la foto" que se aprovecha al máximo, como un mundo sin televisión imaginándose la televisión. El mundo se hace presente a la vista como una sucesión de imágenes a grabar, y lo que no puede grabarse en imágenes no pertenece al mundo. Los turistas salen armados de videocámaras: sólo cuando están de vuelta en sus hogares, al mirar en la pantalla del televisor lo que grabaron, pueden estar seguros de que sus vacaciones tuvieron efectivamente lugar.

El mundo con televisión es diferente del mundo, ya pasado, sin ella, y uno se ve llevado con toda naturalidad, por inducción, a la conclusión de que lo que marcó la diferencia fue, precisamente, el advenimiento de la televisión. Dado que existen razones para tenerle aversión al mundo "como se ve en TV", hay asimismo razones poderosas para culpar al mensajero por la sustancia de esa diferencia. Como culpar al mensajero por los males del mensaje es una costumbre históricamente muy arraigada, y como la mayor parte de los mensajes hoy en día suelen llegar por televisión, hay buenas razones para suponer que se seguirá culpando a la televisión por los males de un mundo en el que habitan tanto los productores de TV como los espectadores de los programas que éstos producen.

Y sin embargo, hay razones tan buenas como ésas, si no mejores, para suponer que el asombroso avance del medio electrónico habría sido impensable si el mundo no hubiera estado preparado para recibirlo o interesado en absorberlo. Estas razones no tienen menos peso que las que le permitieron a Alexandre Ledru-Rollin, uno de los principales instigadores de la Revolución de 1848, gritarle a la multitud que inundaba las calles de París: "¡Déjenme pasar, tengo que seguirlos, yo soy su líder!".

Esto no significa que la televisión es "meramente" un transporte de mensajes, y que la sustancia del mensaje no cambiaría si se sustituyera el mensajero. Lo que significa es que si los mensajes fueran diferentes tendrían pocas chances de que se los escuchara; y que los mensajes que tienen posibilidades de que se los escuche difícilmente podrían ser transportados por otro mensajero. Sea lo que sea lo que la televisión le hace al mundo en el que vivimos, parece haber un "calce perfecto" entre una y otro. Si la televisión guía al mundo, es porque lo sigue: si es capaz de diseminar nuevos patrones de vida, es porque reproduce esos patrones según su propio modo de ser. Nuestro *Lebenswelt* y el mundo "como se ve en TV" actúan en complicidad. La televisión

es, ciertamente, *user-friendly*, "amigable para el usuario", y nosotros somos los usuarios con los que ésta es amigable. Por más tentador que pueda resultar como pasatiempo, ponerse a pensar qué viene primero y qué viene después sería una búsqueda ociosa. ¿No sería mejor decir, en cambio, que entre el mundo "como se ve en TV" y el *Lebenswelt* que le sirve de marco a nuestra política de vida, y que creamos y recreamos en el momento en que la llevamos adelante, hay una relación de afinidad así como de mutuo refuerzo circular (o quizás helicoidal)? Podemos lamentarnos por la forma de uno u otro de estos mundos, pero debemos dirigirles nuestras quejas a ambos, unidos como están en un abrazo inseparable. Intentar cambiar la manera de ser de la televisión no exige otra cosa que cambiar el mundo.

Pretendo, por lo tanto, aplazar, por el resto de mi argumentación, la cuestión de cómo debería ser el reparto de culpas entre ambas entidades, y la cuestión relacionada de cuál sería el punto de partida si se pretende esbozar un cambio para mejor. Quisiera, en cambio, centrarme en ciertas instancias en las que existe consonancia (¿o deberíamos hablar, más bien, de resonancia?) entre el *modus operandi* de la televisión y la modalidad del mundo al que le damos forma a la vez que éste nos da forma a nosotros. Y, particularmente, quisiera contarme en aquellas instancias que parecen particularmente relevantes para el presente estado y el futuro de la democracia, es decir (para emplear la definición de Cornelius Castoriadis), la sociedad autónoma compuesta de individuos autónomos.

Velocidad frente a lentitud

En su apasionada crítica de la televisión y sus obras, Pierre Bourdieu señala que "uno de los principales problemas que plantea la televisión es la relación entre el pensamiento y la velocidad".[4] El problema no se reduce a la dificultad que plantea pensar rápido, al tiempo que se necesita para procesar las ideas, para reflexionar y sopesar los argumentos. Hay más: en un intercambio veloz, en el que no hay tiempo para hacer una pausa y pensar dos veces antes de emitir un juicio, se le otorga un privilegio inadvertido a las "ideas re-

[4] Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, Raisons d'Agir, 1996, pp. 30-31 [trad. esp.: *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 2003].

cibidas", ideas triviales, compartidas por todos, que no exigen ni necesitan reflexión porque se consideran obvias y que, como los axiomas, no necesitan ser sometidas a prueba. Cuestionar lo que se supone "obvio", examinar lo que no suele discutirse, llamar la atención acerca de los aspectos que normalmente no se consideran o quedan en el silencio, eso es lo que requiere tiempo. Pero ningún otro medio de comunicación merece de manera más categórica el famoso adagio de Benjamin Franklin: "el tiempo es dinero". El tiempo es el recurso que en la televisión escasea notoriamente. Como se le ocurrió a un periodista francés, si Émile Zola hubiera podido hacer su defensa de Dreyfus en televisión, sólo habría tenido tiempo de gritar "J'accuse!".

La televisión, pública o privada, no tiene otro mundo en el que operar más que el mundo conquistado y gobernado por la competencia del mercado. El *rating* es, podría decirse, "el destacamento dejado por los conquistadores en la ciudad conquistada". El *rating* da cuenta del "poder de retención" de un programa: para alcanzar un *rating* respetable, hay que retener la atención de los espectadores mientras dure el programa, y los espectadores, una vez que han elegido ese programa de entre la larga lista de programas en exhibición, deben poder confiar en que eso ocurrirá efectivamente. Para la televisión comercial, éste es asunto de vida o muerte: no quedaría nadie en su puesto, ni en los cargos directivos ni en los estudios para sopesar los resultados, si eventualmente se decidiera experimentar más allá de la omnipotencia del veredicto de los *ratings*. La televisión pública tampoco está en mejor posición para resistir: opera en el mismo mundo, un mundo en el cual la competencia de mercado tiene el poder supremo, y en el que los gobiernos de turno, sin excepción, insisten en que se la respete y obedezca: los ministros se encontrarían en problemas si se pusieran a gastar "el dinero de los contribuyentes" en producir programas que a los contribuyentes no les gustaría ver ni verían. La carrera por el *rating* es una competencia en la que todos los canales de televisión deben participar, y en la que todos deben demostrar su valor. Pero ninguno sería capaz de atraer televidentes si no lidiara con las capacidades de éstos y no se guiara por sus preferencias.

La atención humana es el objetivo principal en la competencia de los medios, y su bien más preciado; pero es también el recurso más escaso y, fundamentalmente, el menos prescindible. Dado que el total de la atención no puede incrementarse, la competencia por la atención es un juego de suma cero, y no puede ser sino una guerra de redistribución: ciertos mensajes pueden ganar más atención solamente a expensas de que otros la pierdan. La in-

formación que se ofrece excede largamente la capacidad humana de absorción y retención: según algunas estimaciones, un periódico cualquiera contendría tantos bits de información como los que recibía, en promedio, un individuo del Renacimiento en el transcurso de toda su vida. No resulta sorprendente, entonces, que, como comentó George Steiner de manera sucinta, los productos culturales hoy en día se calculen "para un máximo impacto y una instantánea obsolescencia": para capturar la atención deben ser impactantes (*más* impactantes que sus competidores); pero sólo pueden tener una duración efímera, porque están obligados a hacerles lugar a nuevos impactos. Steiner describe el modo resultante de ser-en-el-mundo como *cultura casino*: cada partida es breve, una partida reemplaza a la otra en rápida sucesión, y los premios en juego cambian con velocidad pasmosa, y a menudo se devalúan antes de que el juego termine. Y, por supuesto, en todo casino hay una variedad de juegos, cada uno de los cuales intenta atraer a potenciales jugadores con luces de colores y promesas de premios inauditos calculadas para eclipsar los otros juegos del mismo edificio.

En un casino, y asimismo en una cultura casino, no tiene mucho sentido planificar a largo plazo. Uno tiene que tomar cada partida como viene. Cada partida es un episodio cerrado en sí mismo: ganar o perder una partida no influye sobre el resultado de las partidas siguientes. El tiempo que se pasa en un casino es una serie de nuevos comienzos, cada uno de los cuales lleva rápidamente a un fin, y la vida que compone la cultura casino se lee como una recopilación de relatos breves, y no como una novela.

La televisión sintoniza bien con las habilidades y las conductas que la cultura casino fomenta y cultiva e, inducida por su instinto de supervivencia, se esfuerza por sintonizar cada vez mejor. Así es que los presentadores de noticias dicen sus parlamentos de pie, y no sentados tras sus escritorios, a la vez que las palabras que pronuncian vienen acompañadas de sonidos rítmicos, como los de un metrónomo, que les sirven para enfatizar el rápido paso del tiempo. Las salas de urgencias de los hospitales se convierten en la ambientación predilecta de los programas de ficción: en ningún otro lado la vida se ve con mayor realismo, y se pone de manifiesto de manera más ostensible la fugacidad de la fortuna y el infortunio. En innumerables programas de preguntas y respuestas, gana el dedo que hace sonar el timbre más rápido, y no la mente que más piensa. La velocidad para responder cuenta más que el caudal de conocimientos del que provienen las respuestas: el conocimiento que demora en salir a la luz más que el instante fugaz que se les concede a los par-

ticipantes no cuenta para nada: surfear rápido, no bucear profundo, de eso se trata la vida "como se la ve en TV". El éxito de un surfista depende de su habilidad para mantenerse sobre la superficie.

La cultura casino de lo instantáneo y lo episódico conlleva el fin de "la política como la conocemos". La nuestra es una época de comida rápida, pero también de pensadores rápidos y de oradores rápidos. Abraham Lincoln podía mantener hechizada a una audiencia a lo largo de las cuatro horas que duraban sus discursos de campaña. Sus sucesores no son capaces de sobrevivir a una campaña electoral si no dominan el arte de la frase efectista, y si no logran producir breves declaraciones ingeniosas que luego se traduzcan en breves y agudos titulares periodísticos. Grigori Yavlinski, que instruyó a los sufridos rusos acerca de las arcanas causas de sus interminables tormentos y las intrincadas vías que habrían de sacarlos de sus padecimientos, apenas arañó el 5% de los votos, mientras que al 50% de los rusos que les dieron su voto a Vladimir Putin no les importó para nada la notoria frugalidad verbal de su candidato. Dos políticos que recientemente obtuvieron victorias electorales arrolladoras, Putin en Rusia y Tony Blair en el Reino Unido, se abstuvieron sabiamente de exponer sus programas políticos y sus filosofías: si hubieran actuado de otro modo, quizás habrían perdido algunos votantes al oponerse a sus preferencias, pero habrían perdido muchos, muchos más, si les hubieran exigido un esfuerzo mental que no deseban ni podían hacer, y se arriesgarían a suscitar aburrimiento y diluir el interés. Conocedor, a partir de los análisis de Anthony Giddens, que la ausencia de pautas confiables es uno de los aspectos más vulnerables y dolorosos de la vida en nuestro entorno social cada vez más fluido: Blair prefirió concentrarse en apelar a que confiaran en él, dejando directamente sin discusión las políticas para cuya aplicación los electores habrían de depositarle su confianza. El otro motivo recurrente de los discursos de campaña de Blair fue la "modernización", un término tan vacío de contenido como útil para aludir a una supuesta seriedad y competencia científica a la hora de tratar el eterno y universal anhelo humano por mejorar las cosas. Por supuesto, tras la victoria electoral, no había razón alguna para abandonar la estrategia victoriosa. Simon Hoggart, el columnista del *Guardian*, dijo lo siguiente acerca de una de las conferencias de prensa de Blair:

> No es la primera vez que me sorprende cómo los discursos de Blair están más cerca de la música que de la mera retórica. Como una pieza musical,

> su objetivo no es informar, sino hacer que quien la escucha se sienta bien. Sus discursos tienen tanto que ver con hechos y políticas como la Sinfonía Pastoral con la política agraria [...] Nunca nadie terminó de escuchar un discurso de Blair y dijo: "La verdad es que aprendí algo". Por el contrario, alaban la interpretación virtuosa y disfrutan del arrobamiento que les ha producido.[5]

Al igual que los surfistas, los políticos no pueden correr el riesgo de aventurarse bajo la superficie. Y la *doxa*, el credo común sobre el que no se reflexiona, pero que da color a toda reflexión, es el equivalente para el político de la superficie para el que surfea. Los políticos se sienten a salvo cuando mantienen su discurso público al nivel de lo que Nick Lee llamó recientemente "inescrutable claridad": "una certeza que pasa como tal siempre y cuando sus fundamentos se mantengan ocultos, siempre y cuando se la enuncie lo suficientemente rápido como para escapar a todo análisis".[6] Cuanto más escaso de palabras sea un discurso político, menos riesgos corren los políticos de inspirar pensamientos peligrosos.

Pero permítaseme repetir lo siguiente: no sería razonable ni justo culpar de una transformación tan radical del proceso político a la pantalla del televisor. Puede que los defensores del funcionamiento de los medios masivos de comunicación tengan más razón de la que creen tener cuando repiten que los medios no hacen más, aunque tampoco menos, que suministrarles a sus clientes lo que necesitan. En el "estadio líquido" de la modernidad, la movilidad, o más bien la capacidad de mantenerse en movimiento, es el material con el que se construye una nueva jerarquía de poder, el factor primordial de estratificación, en tanto que la velocidad y la aceleración son las principales estrategias apuntadas a volcar ese factor en favor de uno. En ese caso, dos capacidades íntimamente vinculadas adquieren un valor sin precedentes para el éxito y la supervivencia. Una es la *flexibilidad*: la capacidad de cambiar de dirección con poca antelación, de ajustarse instantáneamente a las circunstancias cuando éstas cambian, de no cargarse nunca de hábitos demasiado arraigados o de posesiones demasiado pesadas para transportarlas, o demasiado

[5] Simon Hoggart, "Beethoven Blair pounds kettle drums for Britain", en: *Guardian*, 29 de marzo de 2000, p. 2.

[6] Nick Lee, "Three complex subjectivities: Borges, Sterne, Montaigne", trabajo para el seminario del ESRC, enero de 2000.

cercanas al afecto como para abandonarlas. La otra es la *versatilidad*, si no es que es diletantismo: uno debería evitar poner todos sus huevos en la misma canasta; el tiempo dedicado a ensanchar una capacidad personal (estrechando, inevitablemente, las miras) será profundamente echado de menos cuando la demanda de esa capacidad en particular caiga en el mercado, a la vez que otras capacidades se hagan más preciadas. Sabemos por aquellos que se dedican a estudiar la evolución que, en un clima muy cambiante, las especies "generales", no especializadas y poco exigentes son las que más chances de supervivencia tienen.

De Bill Gates, que para la mayoría de los principales ejecutivos de todo el mundo "es una figura heroica", sin dudas el equivalente actual de un Henry Ford y un John D. Rockefeller -los dos en uno-, Richard Sennett, que lo ha estudiado de cerca, tiene lo siguiente para decir:

> Sus productos aparecen vertiginosamente y desaparecen con rapidez, mientras que Rockefeller quería poseer pozos petrolíferos, edificios, maquinaria o ferrocarriles por el largo plazo [...] Habló de posicionarse en una red de posibilidades antes de paralizarse en un empleo en particular [...] [Se muestra dispuesto] a destruir lo que ha hecho, si el presente inmediato así lo exige [...] es alguien que tiene la confianza necesaria para vivir en el desorden, alguien que florece en medio de los trastornos.[*]

No todos somos Bill Gates: si otros menos dotados y con menos recursos que él intentaran seguir su receta, seguramente acabarían envenenados. La forma de vida de Bill Gates puede ser una estrategia exitosa sólo para unos pocos: para el resto es una receta que garantiza problemas y preocupaciones para un presente eternamente inseguro y un futuro testarudamente incierto. Sin embargo, esta argumentación caería en el vacío si se la confrontase con la dura realidad de la vida. Lo cierto es que el modo de vida de Gates dicta las reglas del juego, y mientras esto siga siendo así, el espíritu nómada de Gates seguirá siendo un faro para los que guía por la senda del éxito, tanto como para aquellos a los que hace extraviarse en la jungla que él mismo ayudó a crear. Y mientras esto siga siendo así, las frases efectistas no tienen por qué temer por su futuro.

[*] Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, ob. cit., pp. 62-63.

Lo privado frente a lo público

Alain Ehrenberg, el sociólogo francés, eligió un miércoles de octubre de 1983 para establecer la fecha de un hito cultural (al menos en la historia de Francia).[8] Ese día, una mujer de nombre Viviane, que no era una celebridad ni nadie que por alguna otra razón estuviera en el candelero, sino solamente una mujer "común" como los millones de franceses que la vieron, apareció frente a las cámaras para anunciar que su marido, Michel, sufría de eyaculación precoz y que por esa razón nunca había sentido ningún placer con él. Se trataba, ciertamente, de un hito: el encuentro de la televisión –esa encarnación final de lo público– con la intimidad del dormitorio –el mayor símbolo de lo privado–. Puede que el anuncio de Viviane haya conmovido a los televidentes, y que haya tenido sus repercusiones por algún tiempo en el amplio espectro de los medios franceses, pero los miles de Vivianes y Michels que, desde ese momento, han seguido los pasos de la Viviane original, han dejado hace mucho de suscitar comentarios. Los "talk shows", las confesiones públicas de cuestiones privadas, se convirtieron, a partir de ese momento, en los emprendimientos televisivos más comunes, triviales y predecibles, además de ser los que invariablemente ostentan los más altos *ratings*. Hoy vivimos en una sociedad confesional. Hemos instalado micrófonos en los confesionarios y los hemos conectado a una red de acceso público, y ventilar en público la propia intimidad se ha vuelto la tarea sine qua non de toda figura pública y la obsesión compulsiva de todos los demás. Como lo expresó el gran ingenio de Inglaterra, Peter Ustinov: "Éste es un país libre, señora. Tenemos derecho a compartir nuestra intimidad en lugares públicos". Los periodistas menos ingeniosos se disfrazan de guardianes del interés público y defienden el "derecho a saber de la gente".

Esa tarde de miércoles fue, ciertamente, un momento de agitación cultural para Francia (otros países tendrán sus propias fechas); y por una serie de razones estrechamente conectadas.

La primera razón ya fue mencionada: los corredores entre lo privado y lo público han sido abiertos de par en par, la línea que alguna vez había separado ambos espacios ha sido borrada y se ha puesto en marcha el proceso de renegociación, largo e infructuoso. No es solamente que la prohibición que

[8] Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Calman-Lévy, 1995, cap. 4.

regía sobre la exhibición pública de las emociones se haya levantado, sino que además se fomenta el meticuloso examen y la abierta manifestación de sentimientos, sueños y obsesiones de índole privada, que a la vez se ve alimentada, según la fórmula conductista, por el aplauso de la audiencia, más entusiasta cuanto más salvajes y tempestuosas hayan sido las pasiones confesadas. Todos los días sin excepción, los presentadores de televisión incitan a sus invitados, y por carácter transitivo a los televidentes pegados a las pantallas de sus televisores, a "confesarse", a hacer a un lado todas sus defensas y a dejarse llevar, sin detenerse en nada, deshaciéndose de esas ideas, ya perimidas, del decoro y la decencia. La moraleja es que ningún pensamiento ni ningún sentimiento son demasiado privados para ventilarlos en público.

La segunda razón para hablar de una revolución cultural liderada por la televisión (o más bien, asistida por la televisión) es el nacimiento y rápido desarrollo de un lenguaje que permite compartir y comparar públicamente los sentimientos privados. Lo "subjetivo" solía ser sinónimo de lo inefable: la dificultad, quizás incluso la imposibilidad de expresarlos de manera articulada era uno de los principales rasgos distintivos de los sentimientos privados, y el principal obstáculo para la transgresión de la frontera entre lo público y lo privado. Como sabemos por Ludwig Wittgenstein, no hay ni puede haber algo como un lenguaje privado, si con "privado" se quiere hacer referencia a la imposibilidad de comunicar ese lenguaje. Los "talk shows" son clases públicas que enseñan un nuevo lenguaje, que ensanchan la frontera entre lo comunicable y lo inarticulable, entre lo privado y lo público. La aparición de ese lenguaje hace algo más que permitirles a los actores y a los espectadores decir lo que sienten. Una vez que ese lenguaje ha hecho su aparición y que las vivencias subjetivas de las cosas han adquirido un nombre, convirtiéndose así en objetos que pueden buscarse, encontrarse, examinarse y discutirse (transportados, como diría Martin Heidegger, del mundo invisible de la *Zuhandenheit* al territorio tan material de la *Vorhandenheit*), los únicos sentimientos y afectos que pueden ser reconocidos por lo que son son los que pueden ser comunicados: el lenguaje se crea su propio público y su propio espacio público.

La tercera razón es la tendencia inherente de los "talk shows" a representar la vida humana, su tema y sustancia, como un conglomerado de problemas individuales que buscan una resolución individual que a su vez exige la utilización de recursos también individuales. Una vez más, es casi imposible decidir si habría que considerar que este formidable cambio fue liderado por la televisión o asistido por ésta. Lo que es seguro es que todo lo que "se ve en TV"

está en sintonía con la experiencia que el "mundo real" ofrece todos los días y a toda hora. Como comentó con agudeza Ulrich Beck, nuestras vidas se han convertido en "soluciones biográficas a contradicciones sistémicas". Uno podría decir que hallar una solución de ese tipo es imposible, que las contradicciones sistémicas no pueden *resolverse* a través de políticas de vida individuales. Pero en eso estamos, y no hay un vínculo evidente entre las políticas de vida y la capacidad de hacer frente de manera categórica a las contradicciones sistémicas, y por ende, de contemplar la posibilidad de atacar sus raíces.

> Los expertos arrojan ante los individuos sus contradicciones y conflictos [...] La historia se reduce al *(eterno) presente*, y todo gira alrededor del eje del propio ego personal y de la propia vida [...] *Lo exterior se ha vuelto hacia adentro y se ha hecho privado* [...] El individuo tendrá que "pagar" por las consecuencias de las decisiones que no toma [...] Para sobrevivir, uno tiene que desarrollar una *visión egocéntrica del mundo*, que pone de cabeza, por así decirlo, la relación entre el yo y el mundo, manipulando los dos términos de la relación a los efectos de darle forma a una biografía individual.[9]

Los "talk shows" ayudan a lograr esa maravillosa transformación, a hacer que el mundo se vuelva *egocéntrico*, a producir una aparición mágica: la reencarnación de las antinomias y los riesgos de base social como problemas que pueden ser definidos en términos individuales, como problemas que han surgido individualmente, y que individualmente deben ser enfrentados y resueltos. Si uno sufrió es porque no fue lo suficientemente hábil y entendido para evitar el sufrimiento; la falta de resolución figura invariablemente al tope de la larga lista de errores y negligencias individuales a los que se culpa por los problemas. El problema del "tipo equivocado de sociedad" es evacuado de la agenda de discusión, o más bien nunca se le permite figurar; y el vacío que, por ende, queda abierto en el debate se llena de denuncias y reproches a la falta de capacidad e idoneidad individual. Las conclusiones siempre son las mismas, porque los argumentos se repiten una y otra vez.

Alrededor de la institución del "talk show" se crea una comunidad; se trata, sin embargo, de un oxímoron, de una sociedad de individuos unidos solamente por su propio aislamiento. Lo que tienen en común los miembros de esa extraña comunidad es que todos sufren en soledad; todos se es-

[9] Ulrich Beck, *Risk Society: Toward a New Modernity*, ob. cit., pp. 133 137.

fuerzan por sobreponerse a sus problemas tirando de sus propias botas como el Barón de Münchhausen, y ninguno considera la posibilidad de facilitarse la tarea aunando fuerzas con otros que sufren padecimientos similares. Decir que los problemas son "individuales" implica decir que para resolverlos hay que compartirlos, pero no hay otra manera de hacerlo que hablándolos y escuchando los de otros que están en la misma situación. Y al decir "comunidad" se hace referencia a cierta cantidad de individuos que se reúnen bajo un mismo techo o frente a sus televisores para comportarse de acuerdo con esos parámetros.

La audiencia de los "talk shows", igual que la población del mundo individualizado del que se la toma, no forma un equipo. Por más coordinación que exista entre su pensamiento y su manera de actuar, los miembros de esa audiencia pasan a formar parte de esa comunidad como individuos aislados y terminan convencidos de que su soledad no tiene remedio. Durante la sesión, sus problemas no han adquirido un carácter diferente; no han sido traducidos en asuntos de orden público. Simplemente, se los ha declarado públicamente de carácter privado, y han recibido confirmación pública de que lo son.

Puede que "lo exterior se haya vuelto hacia adentro" y se haya hecho privado. También es cierto, sin embargo, que con ese exterior vuelto hacia adentro, lo que queda del lado de afuera, sea lo que sea, resulta efectivamente eclipsado. Si "lo privado" cubre la escena pública de lado a lado, no hay lugar para nada que no pueda o se rehúse a ser remitido al interior, y no se le permite la entrada a la escena pública hasta no ser reciclado por el ámbito privado. En este sentido, la televisión es la condición sine qua non para "volver lo exterior hacia adentro", para transferir la resolución de los problemas sociales a las biografías individuales. Para la política, el impacto es devastador.

La sustancia de la política democrática (es decir, de la manera de ser de una sociedad autónoma compuesta de individuos autónomos) es un proceso continuo de traducción simultánea: de los problemas privados en asuntos públicos, y de los intereses públicos en derechos y deberes individuales. Esta doble traducción fue la primera víctima de esa interiorización de lo exterior, que había sido posible sólo porque primero se había llevado a cabo el procedimiento inverso: sin ella, la política estaba efectivamente desarmada. De esa manera, ahora, las falencias públicas se hacen "inefables" (es decir, a menos que se las reprocese como ineptitudes personales). Los defectos éticos de las políticas difícilmente se perciban más que como pecados éticos de los políticos: nadie puso objeción alguna cuando el presidente Clinton abolió

de hecho el Estado de bienestar estadounidense al quitarlo de entre las tareas federales, mientras que la única vez que Robin Cook, el canciller del Reino Unido, estuvo a milímetros de verse obligado a presentar su renuncia fue cuando la prensa sensacionalista reveló su infidelidad matrimonial, y no cuando permitió la venta de armamento de industria británica a un gobierno responsable por la masacre de sus sujetos.

Si no hay lugar para la idea de una sociedad *equivocada*, difícilmente haya demasiadas posibilidades de que surja la idea de una *buena* sociedad, y menos aún de que cause algún revuelo. Si la percepción de la injusticia social es el embrión del que surgen los modelos para una sociedad justa, la percepción de la ineptitud personal sólo es capaz de producir un modelo de aptitud personal, astucia individual y versatilidad. El gran logro de los medios, al ayudar a darle al *Lebenswelt* la forma del mundo "como se ve en TV", es acelerar y facilitar la sustitución de la política como emprendimiento colectivo por las políticas de vida, es decir por la búsqueda individual.

Autoridad frente a idolatría

La política con mayúscula requiere líderes con autoridad. Las políticas de vida, por el contrario, necesitan ídolos. La diferencia entre unos y otros no podría ser mayor, a pesar de que a algunos líderes se los idolatre, y de que a veces los ídolos se arroguen autoridad a partir de la masividad de su culto.

La política es muchas cosas a la vez, pero difícilmente podría ser alguna de esas cosas si no fuera en primer lugar el arte de traducir problemas individuales en asuntos públicos, e intereses comunes en derechos y obligaciones individuales. Los líderes son expertos en ese tipo de traducción. Les dan un nombre público (genérico) a problemas individuales, con lo que sientan las bases para un manejo colectivo de problemas que no podrían ser percibidos desde el interior de la experiencia individual, ni enfrentados por su cuenta por los individuos. A la vez, proponen lo que los individuos podrían o deberían hacer para que la acción colectiva fuera efectiva. Los líderes esbozan y promueven ideas de una buena sociedad, o de una sociedad mejor, de justicia social, o de una justicia más justa de la hasta aquí conocida, de una manera de vivir en comunión, o de una vida compartida más humana que la vivida hasta el momento. Y, otra vez, proponen qué es lo que habría que hacer para obtener estos logros.

Las políticas de vida, por el contrario, están desde el principio limitadas a un marco individual: se trata de luchar por el "espacio" de la propia identidad individual, preservándolo de los otros. Según la célebre definición de Anthony Giddens, las políticas de vida se centran en "la identidad personal como tal":

> En tanto se centra en la duración de la vida, considerada como un sistema de referencias interno, el proyecto reflexivo del ser individual está orientado solamente hacia el control. No obedece a otra moral que la autenticidad, una versión moderna de la vieja máxima "sé fiel a ti mismo". Hoy en día, sin embargo, con la tradición en retirada, la pregunta "¿Cómo debo ser?" se ata inseparablemente a "¿Cómo debo vivir?".[10]

Las políticas de vida son egocéntricas y autorreferenciales. Contrariamente a lo que Giddens insinúa, la "autenticidad" no es otra forma de moral, sino una negación de la importancia de la ética. La moral es un rasgo de las relaciones interpersonales, no de la relación de uno con uno mismo: darse por el Otro, "ser *para*" el Otro, hacer de las necesidades del Otro el motor causal de la propia actuación son los rasgos que definen la identidad y la conducta moral; si las políticas de vida subordinadas a la búsqueda de la "autenticidad" llevan a veces a los mismos resultados, es algo accidental, "hacerle un favor" al Otro no es más que una consecuencia de la preocupación por uno mismo, algo que ocurre, si es que ocurre, sin premeditación. Más aún, la "autenticidad" misma no es una versión actualizada del "ser fiel a uno mismo". La localización de las políticas de vida en el centro mismo de la vida está íntimamente relacionada con el colapso de la creencia en la "verdad interior" del ser individual. A diferencia de la época del *projet de la vie* sartreano, lo que hoy se practica con el nombre de "autenticidad" no es un peregrinaje de toda la vida al "corazón del verdadero yo", sino una larga, y en principio interminable, serie de escapadas turísticas en busca de otros modos de vida más apasionantes, espoleada por el eterno temor de estar pasándose por alto alguno. No muy a menudo, y de hecho no necesariamente, es posible trazar una línea con el itinerario de los sucesivos experimentos.

[10] Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity, 1992, pp. 197 198 [trad. esp.: *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1995].

Ahí es donde los ídolos entran en acción. Al contraerse la demanda de modelos de una buena sociedad, y al hacérseles cada vez más difícil a los pocos todavía en oferta atraer a un público potencial, la demanda de modelos de una buena vida (de una buena vida *individual*, con objetivos y satisfacciones individuales) aumenta de manera exponencial. A diferencia de los líderes de antaño, los ídolos están hechos a la medida de la nueva demanda. Los ídolos no muestran el camino a seguir: se presentan a sí mismos como *ejemplos*: "Así es cómo yo, un individuo solitario como todos ustedes, me enfrento a las dificultades de la vida y me las arreglo para mantenerme a flote a pesar de la marea; me aquejaban las mismas angustias y problemas que los aquejan a ustedes, pero fui capaz de sobreponerme y aprender de las dificultades; caí al suelo muchas veces, pero nunca tiré la toalla, y siempre me puse de pie y seguí adelante. Es cierto, ustedes no son como yo: ninguna persona es igual a la otra, cada uno es un universo, y cada uno tiene que pensar por sí mismo y asumir sus propios riesgos; pero pueden aprenderse algunas cosas de los aciertos y los errores de los otros, de las desgracias y los golpes de suerte. Yo llegué a ser rico y famoso, así que se podría pensar que conseguí dominar el arte tan difícil de vivir mejor que muchos, y quizás sería provechoso que se detuvieran a estudiar más de cerca cómo lo logré. Por supuesto, no hay recetas infalibles, y lo que le funciona a uno podría no servirle a otro. Pero cuantos más consejos y secretos uno vaya recogiendo, mayor será la chance de encontrar el mejor para uno".

El acuciante interés por los secretos de la vida privada de las celebridades no se debe solamente a la mera chismorrería, y las cámaras de TV dedicadas a espiar los pasatiempos privados de los famosos no son solamente una versión tecnológica del antiguo vicio de mirar por el ojo de la cerradura. El constante cotilleo acerca de los amoríos, la forma de vestirse, el hogar, las vacaciones y la dieta de las celebridades –el material que ocupa los horarios principales de la programación televisiva y llena las primeras planas de los periódicos sensacionalistas– no se debe solamente a la eterna curiosidad humana. En un mundo en el que las políticas de vida individuales inhiben totalmente el desarrollo de cualquier otra actividad política, los ejemplos ejercen la función que alguna vez desempeñaron los programas y las plataformas, y los informes chismosos acerca del modo de vida de los famosos cumplen cada vez más el papel que alguna vez ejercieron las reuniones políticas, los manifiestos y los panfletos. Les dicen a los confundidos qué cosas le dan sentido a la vida, y cómo hacer para ir en su búsqueda. Son, por cierto, el instrumento educativo indispen-

sable del cual las políticas de vida no podrían prescindir, y que tampoco podría obtenerse de otra fuente.

Sería razonable ir un paso más allá y suponer que la necesidad de encarar políticas de vida, producto de la progresiva individualización, subyace al increíble crecimiento del culto a las celebridades: incluso del mismo fenómeno de los "ídolos". Para inculcar el ejemplo que se muestra con la autoridad necesaria para transformar una mera aventura individual en un modelo imitable, se necesita una multitud de espectadores; y la continua demanda de estos modelos asegura una enorme audiencia. Por la sola fuerza de su número, la multitud les confiere carisma a los ídolos: y el carisma de los ídolos convierte a los espectadores en una multitud. Por cierto, el alcance mundial de las cadenas de televisión satelital o por cable facilita el juego de la oferta y la demanda. La sola cantidad de espectadores alcanza para compensar cualquier defecto del ídolo.

La idolatría se condice con el modo de vida contemporáneo también en otro aspecto: está en sintonía con el carácter fragmentario de los proyectos de vida individual. En el mundo de los cambios abruptos e impredecibles, una política de vida razonable exige que el transcurso de la vida se divida en episodios que (como si obedecieran a la advertencia de Hume de que *post hoc non est propter hoc*) se suceden, pero no se determinan el uno al otro. La capacidad de "renacer" constantemente, de "intentar otra vez" o de "empezar desde el principio", de abandonar lo viejo y abrazar lo nuevo, adquiere, en las condiciones actuales, un valor capital de supervivencia: eso es, en líneas generales, lo que los políticos intentan inculcar cuando exigen "mayor flexibilidad". Ya varios años atrás, como calculó Richard Sennett, se esperaba que un joven estadounidense con al menos dos años de universidad "cambiara de empleo por lo menos once veces a lo largo de su vida laboral, y cambiara su base de capacitación por lo menos tres veces en cuarenta años de trabajo";[11] y desde que se escribió eso, el ritmo de los cambios no se ha detenido. Algo de lo que los jóvenes pueden estar seguros es que la manera en que viven sus vidas hoy no va a ser la misma en que las vivan mañana. Una constante de "nuevos comienzos" ha reemplazado la constancia de un proyecto de vida por el que se luchaba con denuedo. La *inconsistencia* les promete un filón a los que luchan por la supervivencia y a los que sueñan con el éxito.

Sennett, *The Corrosion of Character*, ob. cit., p. 22.

El culto de las celebridades está hecho a la medida de esa inconsistencia. La notoriedad ha reemplazado a la fama, y el fugaz y deslumbrante resplandor de los reflectores (prenderse y apagarse rápidamente está en la naturaleza de los reflectores: no se los puede mantener prendidos mucho tiempo, para que no se recalienten y se quemen) ha reemplazado el brillo constante del reconocimiento público. Mientras que, hasta no hace mucho tiempo, un éxito comercial instantáneo habría resultado sospechoso, porque se lo habría visto como "un signo de compromiso con el tiempo y el poder del dinero", hoy en día, como sugiere Pierre Bourdieu, "cada vez se acepta más al mercado como fuente de legitimación".[12] A diferencia de la antigua fama, la celebridad es efímera, y la fugacidad de su ascenso se condice con una vida que se vive como una serie de nuevos comienzos. Unirse al culto de la celebridad no es como abrazar una causa: no exige asumir compromisos a largo plazo, y por ende no hipoteca el futuro. Como todo material de primera plana, los ídolos tienen un estallido de popularidad y caen en el olvido poco tiempo después (a pesar de que a veces se los recicla para montar sonadas reapariciones, o con motivo de un aniversario). Los ídolos, sin embargo, tienen sus momentos de gloria, y en eso se distinguen de la masa gris de hombres y mujeres "comunes" que los incontables "talk shows", especialistas en confesiones públicas, ofrecen día a día como ejemplo cuya crítica podría ser edificante.

Lo que la idolatría pierde en durabilidad lo gana en intensidad. La idolatría condensa emociones que de otro modo se dispersarían en períodos más prolongados. Otra vez, se produce un fenómeno de resonancia entre la condensación momentánea de los afectos y otro rasgo prominente de la vida contemporánea: la alta valoración asignada a la intensidad de la experiencia a expensas de su durabilidad. El parámetro con el que se mide el valor de la experiencia tiende a ser su capacidad de producir entusiasmo, no la profundidad de sus huellas. En una sociedad que ha perimido el mandamiento de la temprana modernidad de aplazar la satisfacción, incluso la "inmortalidad" vale bien poco si no es una "experiencia" de la eternidad que pueda consumirse al instante. Como otras ofertas culturales seductoras, debe adecuarse a "un máximo impacto y a la inmediata obsolescencia", despejando el terreno rápidamente para nuevas y apasionantes aventuras.

Aunque las autoridades ortodoxas siguen estando ahí, tienen que competir con las celebridades de turno en términos que rara vez les son favorables,

[12] Bourdieu, *Sur la télévision*, ob. cit, p. 28.

y que ciertamente los despojan de los privilegios de los que alguna vez gozaron. La monótona, anodina y, en términos generales, deslucida actividad política tradicional no está preparada para destacarse de entre sus competidores, y si eso sucede, difícilmente atraiga muchos espectadores, y más difícilmente aún conserve su atención por el tiempo necesario. Los programas de preguntas y respuestas repiten a diario el mensaje de que la fecha del casamiento de una estrella pop o la del día en que equis futbolista hizo tres goles en un mismo partido tienen tanta importancia como quién ganó la última guerra o el año en el que las mujeres adquirieron el derecho a votar. Como describió con concisión el perspicaz escritor checo Ivan Klima:

> Futbolistas, jugadores de hockey sobre hielo, basquetbolistas, guitarristas, cantantes, actores de cine, presentadores de televisión y modelos *top*. Ocasionalmente –y sólo de manera simbólica– aparece algún escritor, pintor, intelectual, ganador de un premio Nobel (¿acaso alguien es capaz de recordar sus nombres al año siguiente?), o alguna princesa… hasta que también se olvidan de ella. No hay nada tan efímero como el entretenimiento y la belleza física, y los ídolos que lo simbolizan son igualmente efímeros.[13]

Klima llega a la conclusión de que "más que ninguna otra cosa, los ídolos de hoy en día simbolizan la futilidad de los esfuerzos humanos y la certeza de que nos extinguiremos sin dejar rastro". Lo que olvida mencionar, sin embargo, es que la procesión de celebridades es demasiado colorida y se sucede demasiado rápido como para permitir un instante de reflexión acerca de la futilidad de los esfuerzos y la certeza de la extinción. El silenciamiento o la inhibición de la reflexión es el servicio más importante de los muchos que la procesión de celebridades les presta a quienes buscan en la velocidad del cambio un remedio contra la inseguridad del presente y la incertidumbre del futuro.

Acontecimientos frente a políticas

François Brune, autor de *Médiatiquement correct. 265 maximes de notre temps* [Mediáticamente correcto. 265 máximas de nuestro tiempo],[14] cita un eslo-

[13] Ivan Klima, *Between Security and Insecurity*, Thames and Hudson, 1999, p. 44. Traducción de Gerry Turner.

[14] Publicado por Paris-Méditerranée, 1998.

gan que utilizó durante la última década el multimedio francés RTL: "La información es como el café: cuando es caliente y fuerte, es buena". Para ajustarse a este credo, los medios reciclan el mundo como una sucesión de *acontecimientos*. No importa en qué orden se sucedan éstos: puede que después de la Copa del Mundo venga la muerte de Diana, seguida por los avatares eróticos de Bill Clinton, seguida por el bombardeo de Serbia, seguida por las inundaciones de Mozambique. Fácilmente se podría invertir o alterar el orden: en realidad no importa, dado que no existen conexiones causales o una lógica unificadora: por el contrario, lo azaroso y aleatorio de la sucesión expresa la inflexible contingencia del mundo, *quod erat demonstrandum*. Lo que importa, e importa mucho, es que cada acontecimiento sea lo suficientemente fuerte como para aparecer en los titulares, pero que ceda su lugar antes de enfriarse. "La grilla de acontecimientos se ha convertido en la única manera de abordar el mundo", observa Brune.[15] El mundo está en constante movimiento, o al menos eso es lo que la experiencia nos dice cada día: de modo que la rápida sucesión de "puntos de interés público" crea la impresión que nos es tan necesaria de que, efectivamente, estamos al corriente de los cambios, de que estamos al día con la sostenida aceleración de la realidad.

Ésta no es, sin embargo, la única importancia del acontecimiento. "El acontecimiento", señala Brune, "constituye a los ciudadanos como público". Permítaseme comentar que se trata de un nuevo tipo de público, manifiestamente diferente de aquel que John Stuart Mill, junto con otros protagonistas de la democracia moderna, elogió por ser el bastión de la soberanía popular. El público que cobró entidad (y que rápidamente fue desmantelado) por el "acontecimiento en vista del público" es una congregación de espectadores, no de actores. La "pertenencia" que surge del hecho de mirar lo mismo con el mismo enfoque no exige otro compromiso que el de la atención. Los miembros de la congregación de espectadores no tienen por qué seguir el espectáculo de forma activa: ciertamente, nadie les pide que decidan qué tipo de acciones habría que llevar a cabo (con excepción de esas encuestas instantáneas que simulan hacerlo formulando preguntas de naturaleza esencialmente estética, para comprobar la apreciación que los espectadores se hacen del espectáculo). Los acontecimientos sirven para demostrar que la "escena pública" es para mirar y disfrutar, no para actuar.

[15] François Brune, "De la soumission dans les têtes", en: *Le Monde Diplomatique*, abril de 2000, p. 20.

La congregación de espectadores es otra "comunidad perchero": una comunidad formada por el acto de colgar cuestiones individuales en un "perchero" común, se trate de un héroe o de un villano por un día, de una gran catástrofe o de un acontecimiento excepcionalmente afortunado. Como los abrigos en el guardarropas del teatro, las cuestiones individuales se cuelgan en las perchas sólo mientras dure el espectáculo, a la vez que siguen siendo propiedad privada de sus legítimos poseedores. Las comunidades perchero tienen una coloración similar a las "de verdad", por lo cual ofrecen la *experiencia* de "pertenecer", de ese tipo de vida que se supone que las comunidades ofrecen, y por el cual son tan buscadas. Sin embargo, carecen de los rasgos que definen las comunidades "de verdad": durabilidad, una expectativa de vida superior a la de cualquiera de sus miembros y ser (según la famosa expresión de Émile Durkheim) "un todo mayor que la suma de las partes". Dado que en el mundo de hoy las "de verdad" se destacan principalmente por su ausencia o por su irreversible desintegración, las "comunidades perchero" son la mejor alternativa. Dado que, sin embargo, estas últimas son por naturaleza efímeras y que el sentido de pertenencia que propician es muy débil, cuando desaparecen dejan en sus miembros un vacío que exige ser llenado cuanto antes. Aquí, de nuevo, la intrínseca mortalidad de los acontecimientos es de gran ayuda: una vez que se la corta en rebanadas episódicas, la vida necesita un gran número y variedad de acontecimientos capaces de captar la atención para tapar la falta de lógica y continuidad.

Podríamos decir que, en tanto consumidores de acontecimientos, todos sufrimos de bulimia. También podríamos decir que, para los que sufren de bulimia, los acontecimientos (o los espectáculos, la forma en que los acontecimientos llegan a la percepción una vez procesados por los medios) son la comida ideal. Los enfermos de bulimia deben deshacerse rápidamente de lo que ingieren para hacerle lugar a más comida: lo que anhelan, y lo que hace que los médicos consideren a la suya una enfermedad, no es saciar el apetito, sino llenarse vorazmente: los acontecimientos/espectáculos están hechos a la medida de ese propósito. Están pensados para ser consumidos inmediatamente y evacuados con la misma celeridad; para que se los trague sin masticarlos, y para no llegar a digerirlos nunca. Ni bien llegan a la conciencia, la abandonan, mucho antes de tener alguna posibilidad de ser asimilados y de pasar así a formar parte del organismo consumidor. Quizás habría que corregir el eslogan de RTL: el café que la información imita no sólo es caliente y fuerte, sino también *instantáneo*.

En todos estos aspectos, los acontecimientos se oponen implacablemente a las políticas. Las políticas eran las que solían desempeñar la función integradora que ahora han asumido los acontecimientos/espectáculos. Eran las que daban origen a las comunidades formadas por quienes compartían una mentalidad semejante. Pero lo hacían de distinto modo, y sus productos se diferenciaban de manera acorde.

La posibilidad de integración por medio de políticas sería impensable si no se supusiera una capacidad colectiva para controlar el futuro, y de hecho para darle forma: es decir, sin el concepto de futuro que surge de la acción constante y denodada, antes que como producto del azaroso juego de unas fuerzas indómitas e impredecibles por naturaleza. Si el arte de vivir en la modernidad "líquida" consiste, más que nada, en ser capaz de nadar sin percances en medio de unas olas gigantescas imposibles de domar, lo que la modernidad "sólida" ambicionaba era regular lo aleatorio, hacer duradero lo fugaz, rutinario lo contingente y ordenado lo caótico. Quería hacer del mundo humano algo transparente y predecible, y confiaba en que hacerlo era posible.

Hoy en día, ya nadie se guía por esos supuestos; lo cierto es que gozan de poquísima credibilidad. Como Pierre Bourdieu afirmó de manera enfática:

> Los que deploran el cinismo que, según creen, marca a los hombres y mujeres de nuestra época no deberían dejar de atribuirlo a las condiciones económicas y sociales que lo favorecen y lo recompensan [...] La capacidad de proyectar hacia el futuro [...] es la condición necesaria de toda acción racional [...] Para sustentar alguna ambición de transformar el presente de acuerdo con un futuro proyectado, se requiere un mínimo control del presente.[16]

El punto es, sin embargo, que hoy en día pocos podemos confiar en tener, en términos individuales e incluso colectivos, el suficiente control sobre el presente como para atrevernos a pensar en transformar el futuro. Pero tener una "política" –y más aún llevarla a cabo con constancia– tiene sentido sólo si se piensa que el futuro puede transformarse, que hay formas y maneras para hacerlo, y que o bien existen agencias lo suficientemente poderosas como para llevar a cabo la tarea de manera efectiva, o bien puede construírselas. Existen pocos argumentos para respaldar esta creencia. Las agencias que en el pasado

[16] Pierre Bourdieu, "La précarité est aujourd'hui partout", en: *Contre-feux*, Raisons d'Agir, 1998, pp. 98, 97.

ostentaban la capacidad de cambiar el mundo para mejor (especialmente, entre ellas, los gobiernos de los Estados-nación, esos reconocidos depositarios y guardianes de la soberanía de acción) responden a las exigencias de los cambios con la cada vez más sacrosanta e incuestionable fórmula TINA (There Is No Alternative, "No hay otra alternativa"). Exigen mayor "flexibilidad" y mayor obediencia a las "fuerzas del mercado", y dan a entender que todos nos beneficiaríamos de un *menor* control, de una *menor* injerencia sobre las condiciones de nuestra vida compartida. La gran pregunta, que plantea un desafío para la acción política ortodoxa hoy en día, ya no es "qué es lo que hay que hacer", sino "quién es capaz de hacerlo y estaría dispuesto", sea lo que sea lo que haya que hacer.

En nuestro mundo en rápida globalización, las agencias ya no son rival para las dependencias. Hoy en día, la "globalización" no significa más (pero tampoco menos) que la globalidad de nuestras dependencias: ya ninguna localidad es libre de seguir su propia agenda sin tener que vérselas con las huidizas y recónditas "finanzas globales" y los "mercados globales", a la vez que todo lo que se hace a nivel local puede tener efectos globales, previstos o no. Sin embargo, en otros aspectos, la globalización ha hecho pocos progresos. Ciertamente, las instituciones políticas heredadas tras dos siglos de democracia moderna no han podido seguir a la economía en su avance hacia el espacio global. El resultado, en términos de Manuel Castells, es un mundo en el que el *poder* fluye en el espacio *global* fuera de todo control y del alcance de las instituciones, mientras que la *política* sigue siendo tan *local* como siempre. El poder está más allá del alcance de la política. El "sistema global" emergente es sorprendente y peligrosamente unidimensional, y los sistemas de ese tipo son notoriamente faltos de equilibrio.

Podríamos encontrar consuelo, si siguiéramos a los panglosianos de hoy, en que, después de todo, vivimos en una época de transformaciones, y que cualquier transformación tiene su dosis de desequilibrio y de "retrasos". Podríamos afirmar, e incluso creer, que la falta de correspondencia entre la globalidad de la economía y la territorialidad de la política es un fenómeno temporario, el resultado de un "retraso político" que pronto habrá de ser reparado. Esta creencia sirve, ciertamente, de consuelo; el problema es que hay argumentos, válidos tanto a nivel analítico como empírico, que aconsejan desestimarla. Podría argumentarse que la globalización del poder económico es, por sí misma, la causa principal de la fragmentación local de la política y de las agencias políticas ortodoxas; que una vez emancipadas del pe-

gajoso control de las instituciones políticas, las fuerzas económicas usarán todo su poder (y son, de hecho, enormemente poderosas) para evitar que los "locales" recuperen el control, por su cuenta o en connivencia con otras fuerzas. Incluso podría argumentarse que, lejos de ser un desperfecto temporario, producto de una transformación en curso, la actual combinación de economía global y política local es un presagio de lo que vendrá: que la globalidad de la economía y la localidad de la política son, de hecho, los "requisitos sistémicos" de la novedosa y peculiar disposición, curiosamente torcida, de los asuntos del mundo.

Sea como sea, el hecho es que la creciente brecha entre el poder económico y las agencias políticas actúa generando esa "précarité" que "est aujourd' hui partout" [está hoy por todas partes]. Y por otro lado, mientras haya tan pocos signos de que esa brecha puede cerrarse, el carácter fragmentario y episódico de los proyectos de vida que siguen el patrón de flexibilidad que ese carácter les demanda. Y, por consiguiente, las angustias y los traumas que saturan las vidas de elecciones* difícilmente vayan a retroceder; más bien, con toda probabilidad, se intensificarán. Esas angustias y esos traumas son aquello a lo que los hombres y las mujeres de hoy en día intentan responder con sus políticas de vida. Y, justamente, ese "mensaje que es el medio" se fabrica tomando esas estrategias como patrón. Los temores y los sueños alimentados por los esfuerzos diarios por encontrar "soluciones biográficas a contradicciones sistémicas" y el mundo "como se ve en TV" actúan en complicidad y se dan sentido mutuamente: cada uno responde por la credibilidad del otro. Quien pregunte "qué hacemos con los medios" debe preguntar primero "qué hacemos con el mundo en el que operan estos medios". No se puede responder una pregunta sin encontrarle una respuesta coherente a la otra.

* Aquí Bauman invierte la expresión "choices of life" (elección de vida) para dar su equivalente *líquido:* "life of choices" (vida de elecciones), con lo que marca una de las características principales de la vida en la modernidad líquida: verse obligado a elegir constantemente proyectos episódicos. *(N. de T.)*

6. Consumirse la vida*

Montaigne recuerda una antigua historia en la que el ambicioso rey Pirro no se avenía a descansar hasta calmar sus ansias desmedidas de conquista, y Cineas, su factótum, le aconsejaba relajarse y disfrutar del descanso ni bien le fuera posible, evitando los dolores y azares de la guerra.[1] Pascal manifestaba su escepticismo con respecto a la practicidad del consejo, y se burlaba de Cineas por su ignorancia de la naturaleza humana.[2] Sí, es cierto que "la infelicidad es producto de una sola cosa: la incapacidad de los seres humanos de quedarse tranquilos en sus habitaciones"; pero también es cierto que "nada es menos duradero que quedarse descansando, despojado de pasiones, aventuras, diversiones y esfuerzos". "Con el descanso como meta, la gente se enfrenta a los obstáculos que les dificultan el camino: pero una vez que han sido superados, el reposo se vuelve intolerable" (como lo expresó el mismo Montaigne: "De todos los placeres conocidos, la búsqueda del placer es el más placentero").[3] La gente tiende a creer sinceramente que lo que verdaderamente desean es la tranquilidad, pero se engañan: lo que están buscando, en realidad, es agitación. Lo que verdaderamente ansían es perseguir la liebre, no atraparla. El placer está en la cacería, no en la presa.

¿Por qué tendrá que ser así? Por la condición del ser humano, "mísero mortal", y por la absoluta imposibilidad de encontrar consuelo en nada que ya sea conocido. El único consuelo disponible es una empresa que nos subyugue, que distraiga nuestra atención y evite que pensemos en la muerte y en la brevedad de la vida, la verdadera razón de nuestra desdicha. Disfrutamos

* Este capítulo fue publicado anteriormente por el *Journal of Consumer Culture*, 1:1 (junio de 2001).

[1] Michel de Montaigne, *The Complete Essays*, Penguin, 1991, pp. 298-299. Traducción de M. A. Sareech.

[2] Pascal, *Pensées*, ob. cit., pp. 67, 70.

[3] Montaigne, *The Complete Essays*, ob. cit., p. 85.

el "bullicioso ajetreo", no sus propósitos y recompensas manifiestos. "La liebre no nos protege de ver nuestra propia miseria y muerte, pero la diversión de cazar una liebre sí". No buscamos y encontramos el desenlace del drama de la mortalidad en los logros que obtenemos, sino en el hecho de desearlos e ir en pos de ellos.

Pascal albergaba pocas esperanzas: no hay más forma de escaparse del destino humano que en las diversiones, y no se podría culpar a nuestros congéneres mortales por desearlas. "Su error no está en buscar agitación, si lo que hacen les viene de un deseo de entretenerse. Lo que es erróneo es buscar algo pensando que el hecho de poseerlo les traerá una felicidad verdadera; sólo en ese caso uno no se equivoca en acusarlos de vanidad".

Si Pascal hubiera nacido algunos siglos después, quizás habría repetido con Robert Louis Stevenson: "Viajar esperanzado es mejor que llegar a destino, y el verdadero éxito está en el trabajo". Sin embargo, con toda probabilidad, Pascal habría afilado la pluma del escritor escocés, y habría apuntado amargamente que llegar a destino no es motivo de júbilo. Dejar de viajar es una receta que conduce al abatimiento y la desesperación, habría dicho Pascal. No hay forma de escaparse del destino humano; lo mejor que uno puede hacer es intentar olvidarse.

Sin embargo, otro gran explorador del espíritu humano (moderno, como quedará explicitado más adelante), Søren Kierkegaard, objetaría esta última afirmación. Buscar divertirse en vez de enfrentarse cara a cara con el destino humano es, para Kierkegaard, el signo de una vida corrupta o perversa, una patología del carácter. Y no hay nada inevitable en esa perversión: la corrupción es, clara y simplemente, resistible.

El arquetipo de esta patología es para Kierkegaard la figura del Don Giovanni de Mozart. El goce de Don Juan no está en la *posesión* de mujeres, sino en su *seducción*: no le interesan para nada las que ya ha conquistado, su goce se detiene en el momento del triunfo. El apetito sexual de Don Juan no es necesariamente mayor que el de cualquier hijo de vecino; el punto, sin embargo, es que la cuestión de cuán grande es ese apetito es completamente irrelevante para la fórmula de vida de Don Juan, ya que la vida se trata de mantener vivo el deseo más que de satisfacerlo. "Sólo así puede adquirir Don Juan carácter épico, al terminar y recomenzar otra vez desde el principio constantemente, porque su vida es una suma de momentos aislados que no tienen coherencia alguna, su vida como momento es la suma de momentos, en tanto la suma de momentos es el momento...".

Uno no podría decir que Don Juan es un traidor, comenta Kierkegaard. O, para el caso, un seductor:

> Para ser un seductor se necesita una cierta dosis de reflexión y autoconciencia, y una vez que estamos en presencia de eso, se puede hablar de astucia, de malicia, de planes ingeniosos. A Don Juan le falta esa conciencia. Por lo tanto, lo que hace no es seducir. Don Juan desea, y es ese deseo el que actúa de forma seductora. En ese sentido es que seduce. Disfruta la satisfacción del deseo; una vez que la disfrutó, busca un nuevo objeto, y así infinitamente... No necesita preparativos, ni planes, ni tiempo: siempre está preparado. Siempre tiene energía, y por ende también deseo, y sólo cuando desea se encuentra propiamente en su elemento.[4]

La vida de Don Juan se divide en momentos escindidos e inconexos, pero él mismo la escindió así. Don Juan *eligió.* Fue decisión suya saltar de una aventura amorosa a otra, de ir a la deriva por la vida en vez de caminar con paso firme. Ningún destino lo obligó a ser así. Su vida podría haber sido diferente: Don Juan *podría* haber sido diferente. Kierkegaard no estaba dispuesto a soportar sin levantar la voz la fatalidad frente a la que Pascal se rindió con melancolía.[5]

4 Søren Kierkegaard, *Either/Or*, Princeton University Press, traducción de David F. Swenson y Lilian Marvin Swenson. Se cita aquí la edición de David L. Norton y Mary F. Kille (comps.), *Philosophies of Love*, Helix Books, 1971, pp. 45-48.

5 Max Scheler sería el último en enunciar el credo en el que Kierkegaard buscaba motivos de esperanza: hay un destino común, que ningún ser humano puede elegir libremente: y hay un destino individual, que es propio del individuo, a pesar de que se lo controla con dificultad, y rara vez se lo planifica por completo [...] El destino individual del hombre no es su destino común. Sólo la suposición de que una cosa y la otra son lo mismo merece ser llamada fatalismo. El fatalismo cobra peso sólo en tanto y en cuanto los hombres reifiquen el destino [...] Sin embargo, la estructura del entorno y el destino [...] tienen un origen natural y básicamente comprensible [...] El destino común, por supuesto, no se puede elegir libremente [...] Sin embargo, *crece*, *surge*, de la vida de una persona [...] El destino común toma forma, en su mayor parte, en la vida del individuo.
Las presiones (sociales) del entorno no son sobrenaturales, y resistirlas no es una tarea sobrehumana. El individuo tiene que buscar su destino sobreponiéndose a muchas cargas que pueden resultar abrumadoras, pero ciertamente *es posible* perseguirlo, perseguirlo con denuedo, incluso hasta el final; la disolución del destino individual en el destino común no es en modo alguno una conclusión previsible, incluso a pesar de que por lo general lo parece. La posibilidad de separar el destino individual del común hace de la vida una elección

El Don Juan de Kierkegaard era un monstruo, una excepción abominable y detestable, un cáncer en el cuerpo de la humanidad como podría y debería ser. Pascal no habría estado de acuerdo: Don Juan era más bien lo que la gente común y corriente querría ser si tuviera la oportunidad. Todos quieren "constantemente terminar y comenzar otra vez desde el principio", para olvidarse del final que habrá de terminar con todo, más allá del cual ya no va a haber más nuevos comienzos. Si el poder de seducción de Don Juan es la manera de vivir la vida como si fuera eterna, en vez de envenenarla con la preocupación por una eternidad que está más allá de su alcance a causa de la finitud del futuro (o, en términos de Max Scheler,[6] si ha elegido convertir el destino común en un destino privado, en vez de usar su destino individual como un arma contra el destino común), entonces es lo mismo que busca la mayoría de nosotros, aunque muy pocos logran dominar el exquisito talento de Don Juan, y la mayoría acaba siendo desviada de esa vida de desvío mucho antes de haber conseguido lo que sueñan.

Parece que la historia ha zanjado la disputa en favor de Pascal. Pero ni Pascal ni Kierkegaard –ni siquiera Max Scheler– podían prever el advenimiento de la sociedad de *consumo*, que habría de transformar la distracción, que alguna vez había sido un escondite individual para el destino común, en un predio construido socialmente; una sociedad en la que "constantemente terminar y empezar de nuevo desde el principio" ya no sería un signo de monstruosidad sino un modo de vida disponible para todos, y el único modo de vida tan extendido.

Consumidores y sociedad de consumo

Por supuesto, los contemporáneos de Pascal y de Kierkegaard también consumían, como todo el mundo ha hecho siempre a lo largo de la historia. Como toda criatura viviente, tenían que consumir para mantenerse vivos, incluso a pesar de que siendo hombres y no simples animales tenían que consumir

moral. Si Don Juan estaba, en opinión de Kierkegaard, "fuera de la moral", eso se debía a que no se permitía esa posibilidad. Véase Max Scheler, "Ordo amoris", en *Selected Philosophical Essays*, ob. cit., pp. 105-108.

6 Ídem.

más que lo que les era necesario para la mera supervivencia: vivir a la manera humana planteaba exigencias que superaban las necesidades de la existencia "meramente *biológica*" al incluir parámetros *sociales*, más elaborados, de decencia, corrección, "buena vida". Puede que esos parámetros se hayan incrementado con el tiempo, pero el punto es que en el pasado el total de "bienes consumibles" que eran necesarios para igualar esos parámetros se mantenía en un nivel constante: tenía su límite superior y su límite inferior. Los límites se trazaban en base a las actividades que había que llevar a cabo: antes de que los seres humanos pudieran ponerse en acción, había que alimentarlos, calzarlos y darles un techo, y todo eso "de la manera adecuada". Tenían un número fijo de "necesidades" que debían "satisfacer" para sobrevivir. Pero el consumo, en tanto servidor de la necesidad, tenía que justificarse en otros términos más allá de sí mismo. La supervivencia (biológica y social) era el propósito del consumo, y una vez que se alcanzaba ese *propósito* (una vez que las "necesidades" eran "satisfechas"), no tenía sentido seguir consumiendo. Quedar por debajo de los parámetros de consumo era algo que podía reprochársele éticamente al resto de la sociedad, pero ir más allá era, del mismo modo, una falta ética, aunque esta vez de carácter personal. Dejarse llevar por los placeres de la carne, la gula y el exceso era muy mal visto, si no es que se lo condenaba como un pecado mortal, mientras que Thorstein Veblen, aún en el umbral de la era del consumo, se lamentó de que el consumo "conspicuo" u "ostentoso" no tenía otro objeto que la vanidad y el engreimiento.

El rasgo distintivo de la sociedad de consumo y de su cultura consumista no es, sin embargo, el consumo como tal; ni siquiera el elevado y cada vez más creciente volumen del consumo. Lo que diferencia a los miembros de la sociedad de consumo de sus antepasados es la emancipación del consumo de la antigua instrumentalidad que solía marcar sus límites: la desaparición de las "normas" y la nueva plasticidad de las "necesidades" que liberan al consumo de trabas funcionales y lo exoneran de la necesidad de justificarse en otros términos que su capacidad de reportar placer. En la sociedad de consumo, el consumo es su propio fin, y por ende, un fin autopropulsado. La psicología ortodoxa definía la "necesidad" como un estado de tensión que eventualmente tiende a dispersarse y desaparecer una vez que esa necesidad ha sido satisfecha. *La* necesidad que pone en movimiento a los miembros de la sociedad de consumo es, por el contrario, la necesidad de mantener viva esa misma tensión, fortaleciéndola, de ser posible, a cada paso. Nuestros antepasados podían permitirse recomendar el "aplazamiento de

la satisfacción". La sociedad de consumo proclama abiertamente la *imposibilidad* de la satisfacción, y mide su progreso en términos de una demanda que crece exponencialmente.

Para evitar confusiones, sería mejor continuar hablando del fatídico cambio en la naturaleza del consumo y deshacerse por completo del concepto de "necesidad", aceptando que la sociedad de consumo y el consumismo *no tienen nada que ver con satisfacer necesidades*, ni siquiera con las más trascendentes ligadas a la subjetivación, o a una "adecuada" seguridad en uno mismo. El espíritu que mueve la actividad de consumo no es una serie de necesidades articuladas, y mucho menos fijas, sino el *deseo*, un fenómeno mucho más volátil y efímero, huidizo y caprichoso, y esencialmente no referencial; una motivación que se da origen y se perpetúa a sí misma, que no exige justificación o disculpa alguna, en términos de un objetivo o de una causa. A pesar de sus sucesivas y siempre efímeras reificaciones, el deseo es "narcisista": su objeto primordial es él mismo, y eso lo condena a no poder saciarse, sin importar cuán alta sea la montaña de objetos (físicos o psíquicos) que se apilan para marcar su derrotero pasado. La "supervivencia" que está en juego no es la del cuerpo o la identidad social del consumidor, sino la del propio deseo: el deseo que hace al consumidor, el deseo de consumir *que todo lo consume*.

Necesidad, deseo, anhelo

Y sin embargo, más allá de sus ventajas evidentes sobre otras necesidades mucho menos maleables, inertes o muy lentas, el deseo le ponía a la predisposición para comprar de los consumidores más trabas que la que los distribuidores y comerciantes de bienes de consumo consideraban provechosa, e incluso tolerable. Después de todo, se necesita invertir tiempo, esfuerzo y dinero para suscitar el deseo, llevarlo a la temperatura adecuada y canalizarlo en la dirección correcta; pero ni siquiera eso es suficiente: como Geoff Williams les recuerda a los aspirantes a proveedores de bienes de consumo (en el número de agosto de 1999 de la revista norteamericana *Entrepeneur*), jamás debe permitirse que los consumidores "despierten" de sus "sueños", por lo que lo proveedores de mercancías deben "esforzarse por asegurar un mensaje consistente". Es necesario "producir" todo el tiempo, y a un alto costo, nuevos consumidores guiados por el deseo. En efecto, la producción de consumidores se come una parte intolerablemente sustancial de los costos totales

de producción, distribución y comercialización; una parte que la competencia tiende a ensanchar cada vez más en vez de reducirla.

Pero, como sugiere Harvie Ferguson, el consumismo en su forma actual (afortunadamente para los productores y vendedores de bienes de consumo) "no se basa en la regulación (estimulación) del deseo, sino en la liberación de fantasías inciertas". Las "necesidades", terriblemente restrictivas, ya tuvieron su época, en la que constituían el motivo principal para el consumo, pero ni siquiera los deseos que vinieron a reemplazarlas lograron hacerse con el poder suficiente para mantener en marcha la sociedad de consumo. El concepto de deseo, observa Ferguson,

> une el consumo a la expresión de la identidad, y a conceptos ligados al gusto y a la discriminación. El individuo se expresa por medio de sus posesiones. Pero para la sociedad capitalista avanzada, dedicada a la continua expansión de la producción, éste es un marco psicológico demasiado limitante, que en último término da origen a una "economía" psíquica bastante diferente. El anhelo reemplaza al deseo como fuerza que motiva al consumo.[7]

La historia del consumismo es la historia de cómo se fueron quebrando y apartando los sucesivos obstáculos, resistentes y "sólidos", que evitaban que la fantasía volara con libertad absoluta, y que, en términos de Freud, reducían el "principio de placer" a la medida del "principio de realidad". La "necesidad", a la que los economistas del siglo XIX consideraban la "solidez" personificada –inflexible, eternamente circunscrita y finita–, fue descartada, y en un primer momento se la reemplazó por el deseo, mucho más "fluido" y fácil de propagar que la necesidad a causa de sus vínculos, más o menos ilícitos, con pretensiones de autenticidad, plásticas y veleidosas, y con el "ser interior" en busca de expresión. Ahora, sin embargo, le llega al deseo su momento de ser descartado. El deseo ya agotó su vida útil: tras haber llevado la adicción de los consumidores hasta el punto en que se encuentra, ya no puede mantener el ritmo. Es necesario un estimulante más poderoso, y sobre todo más versátil, para mantener la aceleración de la demanda de consumo a la par de la creciente oferta. El "anhelo" es el sustituto tan necesario: completa la liberación del principio de placer, purgando los últimos residuos de cualquier impedimento que aún pueda oponerle el "principio de realidad": final-

[7] Harvie Ferguson, *The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity*, Routledge, 1996, p. 205.

mente, la sustancia naturalmente gaseosa ha sido liberada de su recipiente. Para citar una vez más a Ferguson:

> Mientras que la instigación del deseo se fundaba en la comparación, la vanidad, la envidia y la "necesidad" de aprobación por parte de uno mismo, nada subyace a la inmediatez del anhelo. La compra es casual, imprevista y espontánea. Tiene la cualidad onírica de expresar un anhelo y a la vez cumplirlo, y como todos los anhelos, es insincera e infantil.[8]

Anhelos desbocados como esos confirmarían los presagios de Pascal, aunque a la vez parecen señalar la derrota de las ambiciones modernas. Si Pascal estaba en lo cierto, entonces el intento moderno de encerrar los deseos humanos en una caja de metal hecha con unas pocas necesidades prefijadas iba en contra de la naturaleza humana, y la construcción del orden que impulsó la modernidad era una guerra contra la naturaleza.

La aversión de los seres humanos a la monotonía del descanso era uno de los aspectos de la naturaleza humana que los arquitectos modernos del orden racional querían someter: la predilección de Don Juan por "constantemente terminar y comenzar desde el principio" era el principal contrincante con el que se enfrentaban los encargados de construir el orden. No se podía erigir un orden racional sobre las arenas movedizas del deseo, difuso y huidizo: donde reinaran las pasiones desatadas, la voz de la razón sería inaudible. El capitalismo moderno podía "fundir los sólidos", pero la ambición moderna consistía en reemplazar esos sólidos con otros construidos a medida, que fueran todavía más sólidos que cualquier cosa que los irracionales devaneos de la historia pasada pudieran haber dejado a su paso. La modernidad no era enemiga de los sólidos, distaba mucho de serlo; pero no cualquier sólido podía pasar la dura prueba de la razón. Los sólidos heredados, como observó de Tocqueville, se encontraban ya en un avanzado estado de descomposición; habían sido asignados a los hornos de fundición no a causa de su solidez, sino porque no eran lo *suficientemente* sólidos. Dado que los marcos de las antiguas rutinas se estaban cayendo a pedazos, había que reemplazarlos con urgencia por otros nuevos, esta vez diseñados más ingeniosamente, construidos

[8] Harvie Ferguson, "Watching the world go round: atrium culture and the psychology of shopping", en: Rob Shields (comp.), *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, Routledge, 1992, p. 31.

con minuciosidad, resistentes al desgaste, pensados para perdurar y mantener su forma por un largo tiempo. Desde el Panóptico de Jeremy Bentham a la administración científica de Frederick Taylor y la línea de producción de Henry Ford, no se escatimaron esfuerzos para construir y consolidar esos marcos para la conducta humana que habrían de suprimir definitivamente las erráticas pasiones, caprichosas por naturalezas, y eliminar todo tipo de irracionalidad, incluyendo la de los anhelos humanos.

Los deseos y anhelos, particularmente los "imprevistos y espontáneos", solían ser vistos con sospechas por los arquitectos del orden: del mismo modo en que la "naturaleza" como la retrataba la ciencia popular de la época era un sistema perfectamente cerrado, la modernidad buscaba para sí un orden que se aviniera a los mandatos de la razón hasta sus últimas consecuencias: nada que fuera disfuncional, ni indiferente al criterio de funcionalidad, estaba permitido. No se consentían antojos ni caprichos; el comportamiento espontáneo, o falto de una motivación trascendente, se consideraba peligroso para la "conservación del orden". Cualquier libertad más allá del "reconocimiento de las necesidades" era como una espina clavada en el costado de la racionalidad. En un esquema como ése, el consumo, como los demás placeres de la vida, no podía ser más que un servidor del orden racional (el chantaje que había que pagarle a regañadientes a la irreductible irracionalidad de la condición humana), o un pasatiempo lanzado a los márgenes del camino principal de la vida, donde no podría interferir con sus verdaderos asuntos.

El principio de realidad y el principio de placer llegan a un acuerdo

El "principio de realidad", según la célebre definición de Sigmund Freud, era el límite que se le fijaba al "principio de placer", el límite que quienes buscaban placer podían infringir sólo a riesgo personal. Los dos principios tenían propósitos enfrentados; ni a los administradores de las fábricas capitalistas ni a los predicadores de la razón moderna se les ocurría que los dos enemigos pudieran llegar a un acuerdo y convertirse en aliados, que el placer podría transformarse milagrosamente en el pilar de la realidad y que la búsqueda de placer podría convertirse en el instrumento principal (y suficiente) de la conservación del orden. En otras palabras, que la fluidez pudiera llegar a erigirse en la mayor solidez, la condición más estable que pudiera concebirse y, justa-

mente, de eso se trata la sociedad de consumo: poner el "principio de placer" al servicio del "principio de realidad", enganchar al deseo, indómito y volátil, al carro del orden social, utilizando la espontaneidad, con toda su fragilidad e inconsistencia, como material para construir un orden sólido y duradero, a prueba de conmociones. La sociedad de consumo ha logrado algo que anteriormente había sido inimaginable: reconcilió el principio de placer con el de realidad, poniendo, por así decirlo, al ladrón a cargo de la caja de seguridad. En vez de combatir los enojosos y obstinados, aunque probablemente invencibles, anhelos humanos, los convirtió en guardianes del orden racional fieles y responsables (por ser asalariados).

¿Cómo sucedió esta increíble transformación?

Primero vino la reclasificación de los deseos humanos: eso que alguna vez había sido un costo irritante pero inevitable pasó a escribirse en los libros de contabilidad del lado de los beneficios. El capitalismo descubrió que la acuciante necesidad de distracciones, el mayor azote de la actividad productiva, podía transformarse en la principal fuente de ganancias, quizás inagotable incluso, una vez que se pasara a explotar a los consumidores en vez de a los productores. Como señala George Ritzer,

> la atención en el capitalismo contemporáneo, al menos en los Estados Unidos, parece haberse desplazado de los procesos de valorización y control, de la producción en general, al consumo. Puede que la esencia del capitalismo moderno, al menos como lo practican los principales países, no sea tanto maximizar la explotación de los trabajadores como maximizar el consumo.[9]

Lejos de tener que dominar y reprimir los deseos, hay que liberarlos y hacer que la gente los viva con libertad; más aún, hay que alentar a que se les dé rienda suelta, a ir más allá de todo límite. El "comportamiento impulsivo", ese paradigma de la irracionalidad en el mundo de los productores, las libretas de ahorro y las inversiones a largo plazo, está llamado a ser el principal factor de cálculo racional en el universo de los consumidores, las tarjetas de crédito y la satisfacción instantánea.

Así es que la fragilidad y la precariedad inherentes a la vida dedicada a la búsqueda de placeres y distracciones han pasado de ser la mayor amenaza a la estabilidad del orden social a convertirse en su principal sostén. La moder-

[9] George Ritzer, *The McDonaldization Thesis*, Sage, 1998, p. 68.

nidad descubrió que la condición de volatilidad que tiene como resultado la inseguridad perpetua de los actores puede ser transformada en el factor de normalización más confiable. La política de regulación normativa fue reemplazada por la "política de precarización": se descubrió que la flexibilidad de la condición humana sumada a la inseguridad del presente y la incertidumbre son los mejores materiales para la construcción de un orden duradero y resistente; la vida rebanada en episodios sin ataduras con el pasado y el futuro elimina la oposición a ese orden de manera más radical que las instituciones más complejas (y exorbitantemente más costosas) de la vigilancia panóptica y la administración diaria. Como señala Pierre Bourdieu, "los que deploran el cinismo que, según creen, marca a los hombres y mujeres de nuestra época, no deberían dejar de atribuirlo a las condiciones económicas y sociales que lo favorecen y lo recompensan [...]".[10]

Bourdieu acuñó el término "flexplotación" [*flexploitation*] para la estrategia empleada (deliberadamente o de hecho) por esa nueva política de integración social y prevención de los conflictos. La "flexplotación" ya no promueve un comportamiento racional, ni pretende hacerlo: después de todo, mientras que la capacidad de hacer proyecciones a futuro es la condición sine qua non de todo comportamiento racional, hacer que sea imposible (excepto a corto plazo) realizar cualquier tipo de proyección es el principal objetivo, y el efecto más notorio, de la "política de precarización". Consista en lo que consista la racionalidad de la sociedad de consumo, no apunta a tomar como base –en firme oposición con la sociedad de producción del estadio "sólido" de la modernidad– la universalización del pensamiento y la acción de carácter racional, sino el dominio desatado de las pasiones irracionales (del mismo modo que su rutina consiste en la satisfacción del deseo de diversión, su uniformidad en el reconocimiento de la diversidad y su conformidad en la liberación de sus agentes). La racionalidad de la sociedad de consumo se construye sobre la irracionalidad de sus actores individuales.

El holismo como falacia

Cuando se habla de "políticas", se supone tácitamente la presencia de "estrategas políticos": tiene que haber alguien (o algo) para quien la feliz comunión

[10] Véase Pierre Bourdieu, *Contre-feux*, ob. cit., pp 97-99.

entre el principio de realidad y el de placer fuera un objetivo que pudiera perseguirse sistemáticamente o una estratagema utilizada constantemente, la que mejor se ajustara a sus intereses. Muchos estudios de mercado y de hábitos del consumidor guardan un asombroso parecido con las novelas detectivescas: en los relatos que cuentan el nacimiento y la entronización de la sociedad de consumo, la trama tiende a avanzar implacablemente hacia el desenmascaramiento de los culpables y sus maquinaciones. Rara vez hay algún momento en el que no actúen villanos, se trate de una conspiración de vendedores, de las intrigas insidiosas de sus secuaces los publicistas o del lavado de cerebros orquestado por los magnates de los medios. En estos relatos, ya sea de manera explícita o implícita, los compradores/consumidores aparecen como víctimas de un daño cerebral colectivo, como víctimas de hipnosis masiva.

Los relatos en cuestión son equívocos, sin ser necesariamente falsos. Tienen un alto contenido de verdad (ninguno de los villanos mencionados carece de culpa: si no como cómplice, al menos como partícipe necesario), pero, sin embargo, una porción fundamental de la verdad permanece sin salir a la luz. Lo que falta en la trama, lo que se deja fuera, es la posibilidad de que, lejos de ser engañados y de caer en una astuta trampa, los miembros de la sociedad de consumo pongan todos sus esfuerzos, como hacen todos los seres humanos, en responder con sensatez a las condiciones de vida que pueden, o no, ser razonables y adecuadas para una conducta racional, y garantizar la efectividad de las estrategias racionales: en otras palabras, que bajo ciertas condiciones, el comportamiento irracional puede tener la apariencia de una estrategia racional, e incluso constituir la opción más racional en lo inmediato entre todas las que se presentan.

Como sabemos por Karl Marx, las condiciones en las que se elige, y que condicionan cuáles son las opciones que tienen algún viso de realidad o que podrían ser efectivas y cuáles resultarían abortivas o dudosas, son algo que no puede elegirse. La gente, efectivamente, hace la historia; pero casi nunca, o nunca, la historia que hacen resulta "a la medida" de ellos, y rara vez guarda algún parecido con el resultado final con el que soñaban y que se esforzaban por alcanzar. Los sociólogos dieron en llamar a esa disparidad entre los fines concebidos racionalmente y los tipos de realidades que surgen de la búsqueda de esos fines las "consecuencias imprevistas" del accionar humano, señalando que todo lo que hay en el mundo que los seres humanos habitan es consecuencia de sus actos, aunque no el tipo de consecuencia que esperaban o deseaban. Las condiciones que permitieron el advenimiento de la sociedad de

consumo e hicieron efectivo el accionar de sus principales protagonistas son las consecuencias imprevistas de la historia del capitalismo moderno a lo largo de más de dos siglos. Puede que los vendedores de bienes y de sus imágenes cultiven ardorosamente las condiciones bajo las cuales su propio accionar y el de sus destinatarios les resulta efectivo y les trae buenos resultados, pero nadie planificó con antelación las condiciones "con el expreso objeto" de preparar el terreno para que las prácticas actuales se hicieran viables. Antes bien, las condiciones en cuestión contradijeron las proyecciones y echaron por tierra las esperanzas de los más agudos pensadores y hombres de acción de la "modernidad sólida".

En su esclarecedor estudio del modo en que los científicos sociales componen y comunican sus relatos, Barbara Czarniawska considera las razones por las que escribir una novela del tipo "realista" clásico, que hasta hace poco se había identificado con la novela como tal, hoy en día se ha vuelto completamente imposible. La novela realista, dice,

> consideraba que el holismo era el único punto de vista posible, tanto acerca de la sociedad como del individuo [...] Este tipo de relato presuponía, como escenario en el que podía desplegarse el accionar público de agentes morales, un orden social estable, una política económica netamente definida y una psicología colectiva que diera por sentado que el carácter personal y la conducta pública eran inseparables. Cuando esas suposiciones se hicieron insostenibles, algunos proclamaron "el fin de la novela".[11]

Sin embargo, los presupuestos holísticos respecto de los estrechos vínculos entre la conducta personal y la sociedad en general son ahora insostenibles, y escribir una novela del tipo "realista", que se caracterizaba por trazar un límite entre el mundo, sólido y estable, y los seres humanos, inconstantes y propensos al error, que buscaban desesperadamente salir del laberinto tratando de elegir el camino correcto, se ha vuelto una tarea desalentadora, y quizás imposible. Los presupuestos holísticos no eran propiedad privada de los novelistas "realistas"; de hecho, los compartían con la opinión pública ilustrada de su época (y eran parte de la experiencia común de la "modernidad sólida"), en particular con los psicólogos más reputados, quienes con el objeto de

[11] Barbara Czarniawska, *Writing Management: Organization Theory as a Literary Genre*, Oxford University Press, 1999, p. 53.

aprender más acerca del comportamiento humano, solían enviar ratas hambrientas a través de los corredores de algún laberinto, y anotaban el tiempo que les llevaba a los roedores aprender el camino más rápido a través de unos pasadizos que eran siempre los mismos, hacia la bolita de comida ubicada siempre en la misma celda de la construcción laberíntica. El comportamiento de las ratas de laboratorio, en gran medida como el de los personajes de los *Bildungsromane* [novelas de formación], consistía solamente en aprender, y aprender rápido, y en recibir una recompensa en caso de aprender correctamente y un castigo en caso de pereza o negligencia. Pero para concebir el comportamiento de esa manera, las paredes de los retorcidos pasadizos del laberinto tenían que mantener su forma, si no para siempre, al menos lo suficiente como para completar el aprendizaje; y las normas e instituciones de la sociedad (los equivalentes de los pasadizos del laberinto) que los héroes de las novelas realistas tenían que aprender a seguir y obedecer debían ser resistentes al cambio y lo suficientemente firmes como para proyectarlos a un futuro indeterminado.

En efecto, para Émile Durkheim, era "un hecho indudable" que

> Necesitamos creer que las consecuencias de nuestros actos tienen algunas consecuencias que van más allá del instante inmediato: que no están completamente circunscritas al punto en el tiempo y el espacio en el que se producen, sino que sus resultados son, en algún punto, duraderos, y de alcance más amplio. Caso contrario, serían demasiado insignificantes: apenas un delgado hilo los separaría del vacío, y no tendrían ningún interés para nosotros. Sólo las acciones que tienen una cualidad duradera son dignas de nuestra voluntad, sólo los placeres capaces de durar son dignos de nuestros deseos.[12]

Todo el mundo, insistió Durkheim, "aspira a separarse del presente". Eso vale por igual para un niño, para un salvaje y para un "hombre civilizado" (de "cultura media" o "más desarrollado"); sólo se diferencian en el alcance de sus miras: en la extensión de ese "futuro" que se cierne más allá del presente fugaz, y que hace que ese presente sea digno de su interés y sus esfuerzos. "La perspectiva de la nada", dice Durkheim, como si repitiera con Pascal, "es una

[12] Émile Durkheim, "La science positive de la morale en Allemagne", en: *Revue Philosophique*, 1987. Se cita aquí la edición de Anthony Giddens, *Émile Durkheim: Selected Writings*, ob. cit., pp. 93-94.

carga intolerable". Pero a diferencia de Pascal, Durkheim creía, a tono con las esperanzas e intenciones de la "modernidad sólida", que más que intentar divertirnos y distraernos y ahogar nuestros temores en placeres efímeros, tenderíamos a escapar del terror "viviendo en el futuro". La diversión no es una solución: "¿de qué valen nuestros placeres individuales, que son tan vacíos y fugaces?"; pero, afortunadamente, los placeres individuales no son la única opción; tenemos suerte de que las sociedades sean "infinitamente más longevas que los individuos", por lo que "nos permiten disfrutar satisfacciones que no son meramente efímeras".

Puede que seamos "míseros mortales", pero las sociedades son "infinitamente más longevas" que cualquier mortal: frente a nuestra breve vida individual, representan la eternidad. Para los mortales, son puentes hacia la inmortalidad. Podríamos confiar en que las sociedades serían un refugio seguro para los logros de nuestras vidas. Al invertir en perpetuar la sociedad, estaríamos participando en algo que tiene que ver con lo eterno; por medio de la sociedad, podemos transformar nuestra fugacidad en duración, y así lograr que nuestra condición de mortales deje de sernos mísera. Quien pueda decir, sinceramente, "en ti, mi sociedad, he puesto mi confianza" puede tener la esperanza de que el veredicto "y al polvo habrás de regresar" sea anulado o aplazado.

La contemplación de la inmortalidad de la sociedad puede ser un pasatiempo muy gratificante para los filósofos. Cuando se la aborda desde una perspectiva filosófica, que también desafía las fuerzas destructoras del tiempo, sigue pareciendo (y así será mañana, y pasado mañana también) tan "infinitamente más longeva" (inmortal, si se la mide en relación con la breve existencia individual) como en la época de Durkheim. Pero en los albores del siglo XX, los filósofos podían jactarse de estar tocando una fibra sensible de la experiencia "humana, demasiado humana". Hablaban en nombre de una sociedad que estaba dedicada a la creación de marcos sólidos en los que inscribir las efímeras acciones de los hombres para hacerlas durar por siempre, que garantizaba que esos marcos resistirían cualquier embate. Las palabras de Durkheim tuvieron lugar en una época en la que (en palabras de Alain Peyrefitte)[13] la independencia, la confianza en el otro y la seguridad de la longevidad de las instituciones sociales se combinaban para encender el coraje necesario para la actuación, así como la determinación a largo plazo de llevar las

[13] Alain Peyrefitte, *La société de confiance*, Odile Jacob, 1998, pp. 514-516.

cosas hasta sus últimas consecuencias. Por lo tanto, para sus contemporáneos, las palabras de Durkheim podían ser cualquier cosa menos abstractas o descabelladas: repetían las creencias que día a día recibían confirmación de la experiencia común a todos.

Hoy en día, la triple tarea documentada por Peyrefitte ha estallado en pedazos, y es claro para todo el mundo (excepto quizás para quienes se dedican a la filosofía, el arte de extraer continuidades de la discontinuidad, esa "premisa epistemológica" de la "continuidad del tiempo") que ninguna de esas tres instancias de confianza puede sobrevivir, y menos aún desarrollarse, por separado. La confianza en uno mismo, la audacia de hacer de la propia vida un proyecto y la determinación de llevar ese proyecto hasta sus últimas consecuencias difícilmente puedan aparecer si no las propicia y las robustece la confianza a largo plazo en la estabilidad del mundo, de las exigencias y las reglas que determinan, de manera enérgica, cómo manejarse para su cumplimiento. "Las circunstancias del tiempo en el nuevo capitalismo", observa Richard Sennett, "han creado un conflicto entre el carácter y la experiencia, en tanto la experiencia del tiempo deshilvanado pone en peligro la capacidad de la gente para darle a su carácter una forma continua".[14] Aunque ha sido siempre un compañero inseparable de la existencia humana, dada la incertidumbre actual, ese conflicto se hace inevitable, y adquiere nuevos rasgos, hasta el momento inusitados: hoy en día está "arraigado a las prácticas cotidianas de un capitalismo pujante. La inestabilidad está llamada a ser normal...".

Si hubiera una lógica coherente a largo plazo detrás de la experiencia fragmentada de un mundo que cambia sin previo aviso, los seres humanos difícilmente podrían inferirla de su experiencia cotidiana; a diferencia de las aves y de los filósofos, rara vez se alzan por sobre el suelo y se remontan lo suficientemente alto como para discernirlo. La "sociedad" firme y compacta, en los términos en que puede figurar en los estudios de las ciencias sociales, se hace presente por medio de instancias que no se hilvanan necesariamente en una experiencia coherente y continua. Para la mayoría, por lo general (excepto cuando nos sentimos con ánimos filosóficos), la "sociedad" es la manera sucinta que tenemos de llamar a la gente con la que nos reunimos en nuestros lugares de trabajo, las personas con las que convivimos bajo un mismo techo, los vecinos que nos cruzamos por la calle y las estrategias y los medios que creemos nos resultarán adecuados y efectivos para relacionarnos con ellos.

[14] Richard Sennett, *The Corrosion of Character*, ob. cit., p. 31.

Y el problema es que no podemos decir que alguno de estos componentes de la idea de "sociedad", según nuestra experiencia, vaya a ser "infinitamente más longevo" que nosotros mismos, y que pueda por lo tanto garantizarnos que no son "meramente efímeros". *Pace* Durkheim, hoy cada uno de nosotros, individualmente, es el más "longevo" de los lazos o de las instituciones conocidas, y la única entidad cuya expectativa de vida crece sostenidamente más que encogerse.

Ciertamente, no quedan casi otros puntos de referencia de los cuales pueda esperarse que den una significación más profunda y duradera a los momentos que vivimos. Si la confianza es la bisagra que une lo móvil (y fugaz) a lo firme (y duradero), en vano será que busque un marco. Yo mismo, mi cuerpo viviente, o el cuerpo viviente que soy, parece ser el único ingrediente constante en la composición consabidamente inestable del mundo que nos rodea. Puede que mi vida sea demasiado corta como para servir de consuelo, pero la extensión de la vida de cualquier otra cosa parece, por comparación, desconcertantemente breve. Pocas asociaciones, o ninguna, se llevan a cabo con la creencia de que durarán "hasta que la muerte las separe". Cada vez menos familias sobreviven a sus miembros. Pocas capacidades personales, cultivadas con esfuerzo y con orgullo, son para toda la vida. Ningún lugar de trabajo puede garantizar que seguirá desarrollando el tipo de trabajo que está llevando a cabo, ni puede ofrecerles a sus empleados un empleo, sea el que fuere, que vayan a conservar hasta el momento de su jubilación. Pocos vecindarios podrán resistir por mucho tiempo los embates de los promotores inmobiliarios, y si son capaces de hacerlo, difícilmente puedan resistir el virus del lento aunque implacable deterioro y la posterior desaparición. Pocas posesiones conseguidas trabajosamente mantendrán su atractivo por demasiado tiempo, al ser superadas, como tiende a ocurrir, por nuevas atracciones más seductoras. Pocos hábitos o estilos de vida, aprendidos con esfuerzo, seguirán reportando satisfacciones y estima por mucho tiempo. En este mundo de hoy, poner todos los huevos en una misma canasta ya no es la mayor imprudencia. Ahora, son las canastas como tales, las que sean, las que están bajo sospecha: nadie en su sano juicio les confiaría siquiera un solo huevo.

Cualquiera que se ate al mástil de una frágil embarcación corre el riesgo de irse a pique en cualquier momento. Por comparación, el *surf* parece ser una opción más segura. La "eternidad" adquiere una connotación siniestra, a menos que se la piense como una cadena ininterrumpida de episodios: la ca-

pacidad de "constantemente terminar y comenzar de nuevo desde el principio". Sin los activos de la seguridad a largo plazo, los compromisos duraderos se convierten en pasivos. El futuro –el futuro previsible y el futuro deseable– sólo puede entenderse como una sucesión de presentes. El único hilo conductor con el que pueden enhebrarse como un collar los sucesivos episodios, para evitar que queden esparcidos por ahí y se pierdan, es el propio cuerpo en sus sucesivas encarnaciones.

Niklas Luhmann escribió acerca de la sociedad moderna que ésta es "moderna" en tanto y en cuanto "marca su novedad a relegar lo viejo":

> Nos guste o no, ya no somos lo que éramos, y ya no seremos lo que somos ahora [...] Las características de la modernidad actual no son las de ayer ni las de mañana, en eso consiste la modernidad. Los problemas de la sociedad contemporánea no son problemas ligados al mantenimiento de una herencia, ya sea en el terreno de la educación o en otro lado. Mucho más importante es la constante creación de alteridades.[15]

En el *Lebenswelt* que nos rodea tanto como en su epicentro único, el yo, la continuidad discontinua es la única que puede adoptar la continuidad, la única que hay, y la única que es sensato –que es razonable– buscar. En el juego de la vida, la "sociedad" ha resignado el rol de guardián, bondadoso aunque exigente, para pasar a ser un actor más (y ni siquiera un *primus inter pares*). Lo que había sido alguna vez el principal pilar de la estabilidad y una garantía de seguridad se ha convertido en la principal fuente de sorpresa y en un peligro difuso, temible por inescrutable. Es errático, como todos los jugadores: mantiene las cartas apretadas contra el pecho y le gusta tomar a los demás desprevenidos, sorprendiéndolos una y otra vez cuando menos se lo imaginan. En el juego de la vida, el premio principal son sus reglas, que están cambiando constantemente. No hay casi nada que los actores individuales puedan hacer para evitar jugadas sorpresivas, con las consecuencias del caso; lo único que pueden hacer los individuos es aguzar el ingenio, esforzarse por ganarle de mano a quien trata de engañarlos, hacer lo posible por mantenerse alerta y estar listos para cambiar de táctica todo el tiempo; intentar no quedar rezagados ni ser tomados por sorpresa nunca.

[15] Niklas Luhmann, *Observations on Modernity*, Stanford University Press, 1998, p. 3. Traducción de William Whobrey.

Mantenerse apto parece ser el único objetivo razonable: la única tarea de la que un individuo puede –podría– hacerse cargo, y cuya responsabilidad puede imputársele. La historia, dice Ulrich Beck,

> se reduce al *(eterno) presente*, y todo gira alrededor del eje del propio ego personal y de la propia vida [...] La proporción de oportunidades de vida íntimamente ligadas a decisiones está decreciendo, y la proporción de biografía que queda abierta y debe ser construida biográficamente va en aumento.[16]

El resultado global de todo esto es "la subjetivización e individualización de los riesgos y contradicciones producidos por las instituciones y la sociedad". En resumen, los individuos se ven condenados a buscar "soluciones biográficas a contradicciones sistémicas". Una tarea imposible, por cierto, que contradice toda lógica, y que no puede emprenderse de manera ni remotamente coherente y sistemática. Dado que no existen estrategias personales que puedan detener (y menos aún prevenir) los azares de las "oportunidades de vida", o que en vez de contenerlos puedan desactivarlos o amortiguar su impacto, la fragmentación de una empresa inasequiblemente grande en una serie de tareas más pequeñas y manejables es la única manera razonable de actuar. Vayamos por partes, y preocupémonos por cruzar ese otro puente allá en la niebla una vez que la niebla se haya disipado y sepamos a ciencia cierta que efectivamente ahí hay un puente para cruzar.

Es aquí, en la conducta de los individuos condenados a compensar la irracionalidad de su *Lebenswelt* acudiendo a su propia astucia e ingenio (para citar a Beck una vez más: "los expertos arrojan sus contradicciones y conflictos ante los individuos, y les dejan así una invitación bienintencionada a juzgar críticamente eso que ha sido arrojado según su propio criterio") donde la "sociedad de consumo" encuentra su esencia. Aquí es donde la vida se transforma en un paseo de compras, ni más ni menos absorbente de lo que son la excitación, la aventura y el desafío de la actividad del comprador.

Opción por la seguridad, seguridad de opción

Hay una "correspondencia recíproca", una "afinidad electiva" entre los disparates del mercado de consumo y las incongruencias de la tarea que se supone

[16] Ulrich Beck, *Risk Society*, ob. cit., pp. 135-137

que los individuos deben llevar a cabo por su cuenta: la responsabilidad de componer individualmente la continuidad que la sociedad ya no puede, o no pretende, asegurar. En efecto, uno estaría tentado de decir que el matrimonio entre los dos protagonistas ha tenido lugar en el cielo, y que nadie, hombre o mujer, puede romper la alianza, y menos aún actuando por su cuenta. Hay casi un "calce perfecto" entre las características de los productos que el mercado de consumo ofrece, la manera en que los ofrece y las preocupaciones y las expectativas que llevan a los individuos a vivir sus vidas como una cadena de expediciones de compras. Dos irracionalidades se encuentran, cooperan y se autorreproducen por medio de la racionalidad de los cálculos de los vendedores y de las estrategias de vida de los compradores.

El mercado de consumo ha consumado la increíble hazaña de reconciliar y combinar dos valores mutuamente contradictorios que los miembros de esta sociedad individualizada buscan con idéntica avidez: ofrece, por el mismo precio, la seguridad que tanta falta hace y la garantía de la que carecen otros ámbitos, de que será posible devolver el producto, de que se devolverá el dinero de la compra, en caso de que la seguridad buscada caduque y haya que reemplazarla por una nueva. El mercado de consumo promete, y suministra, una certidumbre tranquilizadora en relación al presente, sin la aterradora perspectiva de hipotecar el futuro. Proporciona durabilidad por medio de la fugacidad de sus productos, una durabilidad que ya no es necesario construir pieza por pieza, con gran esfuerzo y eventual sacrificio. Ofrece la eternidad en cómodas cuotas, cada porción viene lista para usar y descartar sin culpas una vez usada.

El mercado de consumo establece metas lo suficientemente cercanas como para evitar que el deseo se agote antes de llegar a su objetivo; pero muy a menudo también para que los corredores no tengan que preocuparse jamás por la durabilidad del valor de los premios y para que el deseo nunca tenga que lidiar con la frustración y esté siempre listo para empezar de nuevo y nunca pierda su vigor: como Pascal observó hace mucho tiempo, para la gente la felicidad está en la cacería y no en la liebre. Como es sabido, las identidades temporales sólo pueden fundarse en una diferenciación con el pasado: el significado del "hoy" se deriva de su diferencia con un "ayer". El infinito proceso de la identificación podría continuar, sin que lo estorbe la enojosa reflexión de que lo único que es incapaz de proveer es la identidad. Así que, por una parte, está surgiendo una especie de fantasma de durabilidad, e incluso de continuidad, de la rapidez con la que los distintos estados transitorios se

suceden el uno al otro. Por la otra, no hay razones para preocuparse de que los fantasmas abusen de la hospitalidad concedida, y de que su negativa a abandonar el escenario de las piezas teatrales del futuro, aún por escribirse, arruine la diversión de la futura cacería.

El mercado de consumo ofrece la posibilidad de elegir, junto con la seguridad de que esa elección será correcta: la autoridad de los expertos y los recónditos conocimientos que se les atribuyen, o la aplastante multitud de compradores satisfechos, o una enorme demanda que sobrepasa la oferta son motivos que, como regla, aparecen en las mismas etiquetas de los productos. A la vez, los vendedores no guardan en secreto el hecho de que, de manera inevitable, los productos que se ofrecen actualmente serán reemplazados por otros "nuevos y mejorados", y los consumidores no se sienten en absoluto desalentados por saber que eso ha de ocurrir en cualquier momento. Al contrario, el hecho de que lo sepan es una parte vital de la seguridad que buscan: es reconfortante saber que ninguna decisión es definitiva, que ninguna tiene consecuencias irreversibles, que se la puede tomar tranquilamente, porque como toda otra decisión, no afecta a quien decide sino "hasta nuevo aviso". Permítasenos hacer notar que, dado que esa conciencia es compartida por los compradores y los vendedores, no hay desilusión lo suficientemente concluyente como para invalidar la racionalidad del juego y la conveniencia de jugarlo. El juego de "constantemente terminar y comenzar desde el principio" se propulsa y propaga a sí mismo, a salvo de toda comprobación o *experimentum crucis* de su inutilidad última.

Alimentar la incertidumbre, alimentarse de la incertidumbre

El juego se autoperpetúa por otra razón adicional. Es adictivo: la participación prolongada en el juego del consumo da como resultado la incapacidad de buscar "soluciones biográficas a contradicciones sistémicas" por cualquier otra vía. Convertirse en consumidor significa depender del mercado de consumo para sobrevivir, e incluso para llevar a cabo las rutinas cotidianas. Significa olvidar o nunca aprender las capacidades necesarias para hacerles frente a los desafíos de la vida, con excepción de la capacidad para buscar (y, con suerte, encontrar) entre los productos que el mercado ofrece el objeto, servicio o consejo adecuado (en una versión de *Cenicienta* preparada por el Canal 4 para año

nuevo, el Príncipe naturalmente supone que la montaña mágica en donde Cenicienta obtuvo su vestido de fiesta debe ser un centro comercial). Hay una sola cosa que los consumidores pueden hacer para nivelar el déficit crónico de certidumbre: recorrer las avenidas trazadas y asfaltadas por la mercadotecnia y el comercio. Vivimos en una sociedad hecha con partes de rejunte (y además, descartables), y en una sociedad así, el arte de la reparación de los objetos, personalidades o vínculos humanos que no funcionan bien es innecesario y obsoleto.

George Ritzer capta perfectamente la doble atracción del consumismo mediado por el mercado en su crítica de los "action holidays" que aconsejan y venden como un paquete las agencias de viaje, al observar que "la mayoría de los habitantes de un mundo posmoderno estarían dispuestos a comer en un fogón, siempre y cuando sea una simulación construida en el parque del hotel".[17] Los turistas de la sociedad de consumo quieren que sus vacaciones les permitan escapar de la rutina; pero también del azar, de la confusión y de la incertidumbre que viven día a día: las vacaciones por las que estarían dispuestos a pagar gustosamente deben ser predecibles, calculables, eficientes y controladas. Las compañías de viajes, como los restaurantes McDonald's, deben proporcionar, en primer lugar, un bastión de seguridad y predecibilidad. Las aventuras deben ser cuidadosamente planeadas para que tengan un final feliz, las diversiones deben ser asépticas, el lugar "lejos de la civilización" en el que transcurran debe estar lo suficientemente cerca de los comercios y los restaurantes más próximos como para acudir rápidamente en automóvil, la jungla debe tener salidas bien localizadas y señalizadas, los animales salvajes deben ser o bien domados, o bien encerrados en lugares seguros, y las serpientes, en caso de que se las encuentre, deben ser despojadas de sus colmillos venenosos.

Lo que hace a las vacaciones soñadas atractivas para los buscadores de aventuras y emociones fuertes es la certeza (incluida en el paquete y con el debido seguro de viaje) de que hay alguien, en alguna parte, que sabe exactamente lo que está pasando y cómo terminarán las cosas, por lo que ninguna sorpresa puede ser "de verdad", es decir una "experiencia de" antes que la cosa en sí. Nada verdaderamente desastroso puede ocurrir, y menos aún algo que no tenga vuelta atrás, y si acaso ocurre (Dios no lo permita) a causa de algún error o de la negligencia de alguien, es totalmente inconcebible que la

[17] Ritzer, *The MacDonaldization Thesis*, ob. cit., pp. 146, 138.

empresa piense siquiera en desentenderse, a la vez que el cliente insatisfecho siempre puede entablar una demanda compensatoria, incluso si la devolución del dinero no figuraba en el contrato. El público convirtió *El proyecto Blair Witch* en un increíble éxito de taquillas, al asistir en tropel a contemplar sus más íntimos temores vívidamente reflejados en la pantalla: quedar aislados del enchufe más cercano y no poder conectar sus computadoras portátiles ni ingresar a Internet, quedarse sin sus teléfonos celulares o que éstos les fallen, empezar a sospechar que esta vez el juego "va en serio", que el desenlace del espectáculo no está arreglado de antemano y que no hay ningún botón que pueda detener la marcha de las cosas; tales son las más funestas pesadillas que persiguen a los consumidores "entrenados para la incapacidad". *El proyecto Blair Witch* le dio entidad tangible a aquella angustia, hasta el momento inefable; le dio forma visible a esa brumosa aparición; pero permítasenos hacer notar que no lo hizo en una forma cualquiera, sino en una que coloca a la sociedad de consumo en el papel de exorcista en jefe y último refugio para los confundidos y los ignorantes.

El mercado de consumo puede perfectamente cuestionar o rechazar su paternidad sobre los temores engendrados. Como se había dicho, las angustias que produce la incertidumbre ofrecen un suelo potencialmente fértil para los profesionales del mercado. Pero los cultivos en sí –el *nombre* de los temores en los que eventualmente habrán de concentrarse las angustias dispersas– no dejan de ser productos agrícolas, y como tales dependen de las técnicas de cultivo y los materiales utilizados por los agricultores. La selección de técnicas y materiales está a su vez determinada por lo que los agricultores estiman que hace a "la mayor ganancia". Además, ningún agricultor que se precie de serlo se limitaría a depender de la fertilidad natural del suelo, y menos aún permitiría que ese suelo perdiera su fertilidad agotando de una sola vez todas sus sustancias nutricias. Los buenos agricultores (y los profesionales del mercado son mejores que la mayoría) se asegurarían de mantener y mejorar constantemente la fertilidad del suelo valiéndose de fertilizantes, naturales o artificiales.

La angustia que genera la incertidumbre es el fertilizante del que se nutre la sociedad individualizada para sus propósitos consumistas; por lo tanto, es necesario cuidar bien de ella, y no dejar bajo ningún punto de vista que se seque o se evapore. La mayor parte de las veces, la producción de consumidores implica la producción de temores "nuevos y mejorados". La historia de la supuesta falla informática del año 2000 resulta un claro ejemplo de un patrón que se repite día a día en todas partes: nadie era capaz de precisar a ciencia

cierta si la falla era producto de la imaginación; pero, por otra parte, tampoco era posible poner en evidencia a aquellos que insistían en conocer todos los detalles (más allá de que la suposición de la que intentaban fingirse enterados fuera correcta o no). Por eso, la gente más razonable preferiría seguir el consejo de Pascal de "ir a lo seguro". Así, se crearía de manera verdaderamente divina *ab nihilo*, una industria millonaria dedicada a la puesta a punto de los sistemas informáticos para el año 2000, y la creación sería recibida con alivio. Cuando finalmente llegara el día de la verdad, el fracaso de la catástrofe pronosticada sería una nueva prueba universal, o casi, de que sólo se había evitado la debacle gracias a la asistencia anti-falla informática: otra rotunda manifestación de la omnipotencia de la experticia comercializable. Eventualmente, el asunto caería en el olvido al surgir nuevos temores para robarse las primeras planas, pero esa omnipotencia permanecería en el recuerdo, abonando aún más el terreno para la próxima cosecha de pánico.

Permítasenos hacer notar que, sabiamente, los mercados de consumo rara vez ofrecen la cura, o a lo sumo un remedio preventivo, contra los peligros de la naturaleza como los terremotos, los huracanes, las inundaciones o las avalanchas; las promesas de protección y salvación se concentran, como regla, en peligros creados artificialmente. Éstos tienen una clara ventaja sobre los peligros naturales, dado que permiten crear los temores a la medida de las curas disponibles, y no al revés.

La incapacidad para la que se entrena a los consumidores es, por lejos, la mejor arma con la que cuentan los proveedores de bienes de consumo. Los grandes laboratorios estadounidenses de ingeniería genética financian investigaciones que "prueban más allá de toda duda" que sin cultivos transgénicos en breve será imposible alimentar a la población del mundo. Lo que los informes tienden a callar es que sus veredictos cumplen con todos los requisitos de las profecías autocumplidas; o, más bien, lo que hacen es maquillar las prácticas de quienes los patrocinan, haciéndolas más tolerables al invertir el orden de las causas y los efectos. La introducción de semillas "mejoradas genéticamente" precipita a muchísimos agricultores en la quiebra y hace que los otros ya no puedan producir sus propias semillas para el año entrante porque las semillas "mejoradas" son, como regla, infértiles. Una vez que eso ocurre, la afirmación de que sin la utilización constante y creciente de productos transgénicos ya no será posible alimentar a la humanidad adquiere la autoridad de una "verdad empírica", y ya no puede cuestionársela. Las prácticas de la industria de la ingeniería genética podrían, asimismo, servir como figura

de la función primordial de la sociedad de consumo: esto es, la producción de consumidores (voluntarios o involuntarios, lo mismo da; lo que importa es que cooperen). La "macdonaldización" de George Ritzer no tendría efecto alguno sin una "monsantización" que la complementara.

Para concluir: las fortalezas y las debilidades, la gloria y la miseria de la sociedad de consumo –una sociedad en la que la vida lo consume todo en una serie continua de preocupaciones de consumo discontinuas (y en la que ella misma resulta, finalmente, consumida)– están arraigadas en una misma condición: las angustias que la erosión institucional engendra y perpetúa, junto con una individualización forzosa. Y la respuesta que el mercado de consumo manda adoptar ante esa condición es lo que les da forma a esas angustias y hace que se reproduzcan: la estrategia de racionalización de la irracionalidad, la normalización de la diferencia y la obtención de la estabilidad por medio de una precariedad inducida de la condición humana.

7. De espectador a actor*

El gran mérito de Stanley Cohen fue reunir como variantes de un mismo fenómeno, de un mismo interrogante, los dos tipos de fechorías que rara vez aparecen juntas en los análisis académicos, a pesar de que en la vida real suelen ser inseparables. La primera es "hacer el mal"; la segunda, abstenerse de hacerle frente o de evitar que se realice.[1]

Lo acostumbrado ha sido, y sigue siendo, analizar el "mal" –infligir dolor o causar sufrimiento, personalmente o por medio de terceros– como obra de un "autor". Resultaba evidente que hacer el mal guardaba una relación de causalidad con ciertas características peculiares ("naturales" o "inculcadas") de los malvados, o con ciertos contextos igualmente peculiares (otra vez, ya fueran "naturales", como en la *bellum omnium contra omnes* del hombre presocial de Hobbes, o diseñada artificialmente con intenciones malignas o consecuencias que, aunque fueran imprevistas, serían funestas), de los cuales los potenciales malhechores participan sólo en parte por su propia voluntad, o acaso resultan totalmente condicionados por éstos.

También se ha acostumbrado examinar y analizar, bajo la categoría del "espectador", la ausencia de resistencia y oposición al mal por parte de aquellos que, no habiendo causado ellos mismos dolor o sufrimiento alguno, han sido testigos de algún mal (o sabían que se estaba por cometer). Una parte fundamental de la definición del "espectador", por cierto uno de sus rasgos distintivos, era no contarse entre los autores. El clásico triángulo que distinguía los roles desempeñados en un hecho delictivo separaba a los espectadores de los autores de manera no menos radical de la que los separaba de las víctimas.

Puede que distinguir a los espectadores de los autores sea muy razonable en términos legales (o institucionales, en general). De hecho, subyace a esa distinción la diferencia fundamental entre los actos castigados por la ley y los

* Este capítulo fue publicado anteriormente en *Human Rights*, 1, 2002.

[1] Véase Stanley Cohen, *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*, Polity, 2001.

actos (o la ausencia de éstos) que el código penal no califica y que, por lo tanto, tienen como única consecuencia una culpa "meramente" *moral*, y la ignominia que eso conlleva. Sea lo que fuere, el mal que subyace en la actitud del testigo pasivo o del espectador es diferente del mal que resulta del accionar del autor, y lo que marca la diferencia es la presencia o la ausencia de una prohibición legal. Trazar una línea para separar las dos actitudes reprensibles en el marco del hecho delictivo, sin pensar ya en trazarla sin ambigüedades ni controversias, sería un esfuerzo estéril si la condena moral del mal, en vez de la retribución penal que éste atrae o deja de atraer, fuera lo que guía la mano. Pero incluso cuando se obedece sin chistar al hábito común de conferirle autoridad a la letra de la ley en vez de a la inefable expresión de los sentimientos morales, se tiende a encontrar un ámbito de arduas controversias entre el *crimen* indiscutido atribuido al autor, y la lamentable, aunque comprensible y excusable, *mala acción* del espectador. En esa zona gris, los espectadores se exponen al peligro de hacerse cómplices del mal y convertirse en autores. Dónde y cuándo ocurre esta siniestra transformación es algo difícil de señalar, y más aún de prever.

El hábito de separar analíticamente el crimen de comisión que se imputa al autor del pecado de omisión que se atribuye al espectador puede ser cuestionado y refutado también en otros términos. Si se ubica a autores y espectadores en universos separados, enmarcados por discursos académicos independientes (generalmente por la criminología en el caso de los autores y por la ética en el de los espectadores) con pocos puntos en común o ninguno, los analistas tenderán, inevitablemente, a generar redes conceptuales y esquemas explicativos diferentes para cada una de las dos categorías. Tenderán a separarlos en dos categorías distintas con sus propias características psicológicas y coordenadas sociales. Una vez establecida por primera vez, esta distinción cobrará su propia inercia. Toda investigación se desarrollará en dos direcciones en creciente divergencia, lo cual multiplicará la diferencia, a la vez que hará cada vez más difícil descubrir y cartografiar el terreno común.

Sin embargo, existe una afinidad entre "hacer el mal" y "no resistirse al mal", y es mucho más íntima de lo que admitirían quienes se dedican a estudiar una de estas dos categorías olvidando a la otra. Esta afinidad podría aparecer a simple vista (si en estos tiempos todavía se pudiera pensar en algo así como una vista simple), de no ser por una ceguera inducida. Esta ceguera es una consecuencia, o un efecto secundario, de la completa institucionalización de la distinción entre las estrategias sociales que se aplican, respectivamente,

a aquellos que la ley nombra y a aquellos a los que no. Se necesitó un enorme esfuerzo para separar las dos categorías, y se requiere uno mayor para volver a unirlas.

Stanley Cohen acometió ese esfuerzo, y con notables resultados. Cohen ha abierto una brecha en el denso entramado de las opciones institucionales y sus disfraces ideológicos, para dejar al desnudo el terreno común, ocultado laboriosamente y apenas visible, en el que se reúnen los autores y los testigos pasivos del mal. Ese terreno común es, en términos de Cohen, la *negación*, un término cuya "ambigüedad conceptual", según él mismo admite, "es grande", pero que a pesar de sus esfuerzos, no pudo reemplazarse de manera adecuada por ningún otro término. La negación es lo que hace psicológica y sociológicamente posible tanto cometer un mal como abstenerse de reaccionar ante éste; es una condición indispensable en ambos casos, y uno de sus instrumentos principales.

La "negación" es la respuesta a preguntas tan escabrosas como "¿qué hacemos con nuestro conocimiento del sufrimiento de los otros, y qué nos hace este conocimiento?": esas preguntas que surgen cada vez que "se le presenta a la gente, a organizaciones, a los gobiernos o a sociedades completas información que es demasiado perturbadora, amenazadora o anómala como para ser absorbida por completo o abiertamente asumida. Por lo tanto, esa información es de alguna manera reprimida, desacreditada, desatendida o reinterpretada".[2]

Podría decirse que quienes hacen el mal, así como quienes ven el mal, lo escuchan, pero no hacen nada por detenerlo, configuran un caso clásico de la "disonancia cognitiva" de Leon Festinger: tienen que asumir simultáneamente dos puntos de vista contradictorios e incompatibles. Ambos están constantemente expuestos a la posibilidad de que sus actos (o su pasividad) sean usados en su contra, al declarárselos execrables y merecedores de un justo castigo. En el mundo incurablemente polifónico de la "modernidad líquida", en el que los valores y verdades difícilmente son aceptados universalmente en términos absolutos, la justificación de los actos cometidos o de la inactividad adoptada no tiene bases más sólidas que su condena. Por ende, los autores y los espectadores sienten en igual medida la firme y acuciante necesidad de una negación enfática. Esa necesidad nunca se desvanece, y no permite nunca un momento de descanso o que uno baje la guardia. Rechazar, e incluso desestimar la devastadora amenaza de cargos potenciales difícilmente sea una opción razonable, a menos que el acusado pueda contar con una superiori-

[2] Ibíd., pp. x, 1.

dad sobre sus acusadores lo suficientemente importante como para hacer que las acusaciones se vuelvan, si no irrelevantes, al menos (y eso es lo que verdaderamente importa) carentes de consecuencias prácticas.

Hay muchas formas de negar la culpa (o de pretenderse inocente, que para el caso es lo mismo), pero los argumentos utilizados son sorprendentemente similares. La estructura de la negación descansa sobre dos patas (falta de conocimiento y falta de oportunidad para actuar en base a ese conocimiento), que se acomoda fácilmente a la amplia gama de argumentos que se usan con mayor frecuencia. Despojados de adornos, todos los argumentos dejan ver uno u otro de estos motivos: "No sabía" o "No podía". La primera es una respuesta directa, irreflexiva, casi brusca, a la disonancia cognitiva: "Yo (nosotros) no sabía-(mos)"... que había gente que sufría; que ese sufrimiento se lo infligían otros; que esas cosas tan horribles sucedían en un lejano extremo de la cadena de actos de la cual el mío es nada más que un eslabón entre otros muchos... Si la apelación a la ignorancia pierde crédito, la apelación a la impotencia viene al rescate: "No podía"... hacer nada, dado que la alternativa era demasiado terrible como para contemplarla; además, si hubiera actuado o no, habría sido lo mismo: las chances de evitar o reparar lo que estaba sucediendo eran ínfimas.

En la época de la autopista de la información, la apelación a la ignorancia está perdiendo crédito rápidamente. La información acerca del sufrimiento de otra gente, expresada de la forma más vívida y fácilmente legible, está instantáneamente al alcance de todos casi en todas partes (una vez que el acceso a la red mundial de autopistas informáticas dejó de requerir incluso la cercanía de una conexión telefónica, la distancia dejó de ser excusa). Esto tiene dos consecuencias que plantean interrogantes éticos cuya gravedad no tiene precedentes.

La primera: ser espectador ya no es la situación excepcional de unos pocos. Hoy en día, todos somos espectadores, testigos de cómo se inflige dolor, y del sufrimiento humano que eso causa.

La segunda: todos nos encontramos (incluso si no la sentimos) ante la necesidad de expiar nuestras culpas y de justificarnos. En cuanto a esto, son muy pocos los que no sienten en algún momento la necesidad de acudir a la negación.

Permítasenos hacer notar que en una era en que la información es accesible universal e instantáneamente, una excusa como "No sabía" *agrava la culpa* en vez de absolver del pecado. Más que dar la impresión de que a uno se le ocultó dolosamente la verdad, tiene la connotación de que uno, de manera egoísta, para preservar su propia tranquilidad, se rehusó a que lo molesta-

ran. En la era de las confesiones, en la que la esfera pública se usa cada vez más como un vehículo para exhibir las intimidades más privadas, *cualquier* ocultamiento de *cualquier* información se vive como una ofensa que indigna. Por consiguiente, absorber la información en oferta, ser capaz de atender y retener se convierten en virtudes. Por otra parte, la falta de interés, la indiferencia, el desconocimiento de los últimos chismes y temas candentes, no estar *au courant* con el flujo de las novedades es motivo de vergüenza. Casi cualquier conversación que tenga lugar por estos días tiene un carácter público (o se lleva a cabo como si lo tuviera, aunque ostensiblemente tenga como tema asuntos privados), y pocos asuntos públicos pueden pasarse por alto en cualquiera de estas conversaciones. "No sabía" está, pura y simplemente, fuera de sintonía con el espíritu de la época.

La excusa que queda como último recurso es "No podía hacer nada", o "No podía hacer más que lo que hice". Por estos días, se está volviendo, ciertamente, la excusa más *popular* de los espectadores, y quizás la única estrategia *viable* de negación que tienen a su disposición.

Esta última estratagema disuelve la culpa, pasible de castigo, por el mal realizado bajo la condición universal, y por esa razón imposible de castigar, de ser un espectador. En un mundo de interdependencia global la diferencia entre el espectador y un coautor o un partícipe necesario se vuelve cada vez más tenue. La responsabilidad por la desgracia humana, por más lejana que pueda ser de sus testigos, difícilmente pueda negarse; al menos, no con convicción. En ninguna otra época hasta el momento la demanda de nuevas variantes, cada vez más ingeniosas y refinadas, de la apelación a la impotencia para negar la responsabilidad había sido tan elevada y había crecido con el ritmo con el que crece hoy en día.

Ser espectador en un mundo de dependencia global

La psicóloga Petruska Clarkson ofrece una definición de espectador muy sencilla, casi de sentido común: "Espectador es el nombre con el que se designa a una persona que no se involucra activamente en una situación en la que otra persona necesita ayuda".[3] Luego siguen algunos ejemplos para precisar

[3] Petruska Clarkson, *The Bystander: An End to Innocence in Human Relationships?*, Whurr, 1996, pp. 6-7, xviii, xvii.

aún más el significado del término: "Es espectador quien presencia sin enfrentarla una broma racista, misógina u homofóbica. Dejar que un amigo conduzca borracho es actuar como espectador. También es ponerse en rol de espectador [...] no ocuparse o no pedir ayuda para ocuparse de un compañero de trabajo o colega que uno cree que está afectado o incapacitado, por ejemplo, por el *stress*, el *burnout* o la adicción y enfrentarlo con el problema". Clarkson es también poeta, y a diferencia de tantos otros psicólogos, es capaz de inyectar pasión en sus definiciones, como ocurre en un poema, incluido en su mismo libro, llamado "Asesinato de la empatía":

> Hay un anciano junto a ti o una jovencita, un niño o un bebé, un perro o un amigo o un lugar
> que absorbe la violencia, el vicio, la vileza y hay alguien ahí parado
> mirando nada más, pasivamente, pensando para sí, hallando buenas razones para no participar,
> evitando sentir alguna vez esa empatía, esa empatía humana nuestra, la igualdad del ser y del dolor.

Hacer bromas ofensivas y humillantes es decisión del bromista; que un amigo conduzca tras haber bebido generalmente es decisión suya; lo más probable es que el compañero de trabajo se haya buscado el problema por falta de conducta o imprudencia. El "espectador" no era responsable de las opciones que vio elegir a los otros, y menos aún de la cadena de opciones pasadas que han llevado hasta la condición actual –en la que ya no hay una buena opción, ni en términos legales, ni físicos, ni espirituales–; los espectadores "no son *realmente*" responsables por los horrores que presencian. El espectador es *inocente* de ese pecado. Pero, insiste Clarkson, *la inocencia no es excusa* para quedarse de brazos cruzados y no mover un dedo (la culpa del espectador es ese otro pecado: el pecado de inacción). Y aun así, consciente de que ésta es exactamente la forma en la que comúnmente se argumenta inocencia, en las prácticas humanas tanto como en sus apéndices teóricos –como excusa, justificación, para probar la propia rectitud– Clarkson arriesga su atrevida acusación sólo desde su condición de poeta...

Permítasenos notar, sin embargo, que el grado de responsabilidad del espectador y, por consiguiente, su grado de inocencia no son una cuestión de fácil resolución. En la mayoría de los casos abre un interrogante muy polémico, llamado a suscitar infinitos debates. Hay más de una manera de reconstruir los

lazos causales, y es cuestión de juicio y no de hecho determinar cuán pequeña debe ser la contribución de uno u otro factor para considerarlo insignificante o atribuirle una importancia capital.

Existen otras dudas, todavía más elementales y aún más resistentes a recibir pruebas concluyentes o soluciones definitivas. ¿Acaso los autores –los "verdaderos culpables"– llevarían a cabo sus planes malignos si no pudieran contar con que quienes los rodean se mantendrán indiferentes y no interferirán? ¿Y si no estuvieran seguros, o no tuvieran al menos buenas razones para suponer que los testigos no se convertirán en actores? ¿Y si no pudiesen tener la seguridad de que el disgusto y la indignación que generarán sus acciones no llegarán a convertirse en fuertes protestas o en una activa resistencia?

En síntesis, hay poderosas razones para argumentar que el espectador es culpable: al menos de *omisión*. Abstenerse de actuar tiene consecuencias apenas más leves que la propia actuación, mientras que la seguridad (o al menos una alta probabilidad) de que por lo general no habrá resistencia por parte de los observadores probablemente tenga una mayor incidencia sobre la realización y las consecuencias de las malas acciones que la mera presencia de cierto número de villanos malintencionados. Por último, pero en modo alguno menos importante: no hay veredicto *legal* de inocencia capaz de absolver, y menos aún de redimir, al acusado de su culpa *moral*.

Keith Tester trabaja a partir de la tipología de la culpa de Karl Jaspers, en la que la culpabilidad *moral* (de la que saben los culpables con conciencia moral, en tanto "son dados a arrepentirse") se distingue de la culpabilidad *metafísica*.[4] Esta última, según el punto de vista de Jaspers, se extiende "más allá de su tarea moralmente significativa". La culpa metafísica se suscita cada vez que la solidaridad humana es incapaz de alcanzar su límite absoluto, que de hecho es infinito. A diferencia de la culpabilidad moral, la culpa metafísica no requiere pruebas, ni siquiera una sospecha o un vínculo causal entre el accionar (o la inacción) del supuesto culpable y el caso presentado de sufrimiento humano. Soy culpable, en un sentido metafísico, haya contribuido o no, deliberadamente o no, con el dolor sufrido por otro ser humano.

Posiblemente, Emmanuel Levinas habría incorporado la "culpabilidad metafísica" de Jaspers en la categoría de culpabilidad moral propiamente dicha. Para Jaspers, la ausencia de nexo causal entre la conducta del culpable y el sufrimiento de la víctima no tiene el poder de borrar la culpa, y eso por-

[4] Keith Tester, *Moral Culture*, ob. cit., pp. 5-6.

que el postulado del *carácter absoluto de la solidaridad humana* es la piedra fundamental de toda moral y es inseparable de cualquier posición moral. Para Levinas, lo que hace que la presencia o la ausencia de un nexo causal sea irrelevante es la *incondicionalidad de la responsabilidad humana por el Otro* que él mismo postula.

Puede que Levinas y Jaspers recorten sus categorías de manera diferente, pero las diferencias entre sus posiciones son sólo terminológicas. En ambos casos, se buscan términos que expresen la distinción fundamental entre el reino habitado por los *sujetos legales* y el universo del *ser moral*. El vínculo causal, la principal *differentia specifica* de la categorización de Jaspers, carece de valor en la de Levinas, y se le asigna una importancia secundaria.

Es posible que la capacidad de destronar a la causalidad y atribuirle a la solidaridad y a la responsabilidad humanas el poder de cancelar toda argumentación ontológica ha sido a lo largo de la historia el rasgo constitutivo del ser moral: de hecho, su requisito trascendental. En la era de la globalización, sin embargo, la antigua disputa entre ética y ontología pierde gran parte de su intensidad al quedarse sin contenido. En nuestro mundo de interdependencia universal, el ámbito de las causas y los efectos del accionar humano se superpone con el espectro total de la humanidad. Virtualmente, cualquier acción humana, por más local que sea, puede llegar a tener consecuencias para el resto de la humanidad. De la misma manera, ningún segmento de la humanidad puede pretender bastarse a sí mismo y depender completa y únicamente de las acciones de sus miembros.

En un comentario sobre la memorable intervención de Edward Lorenz, en 1979, que hoy en día se convertido en una de las frases más características del siglo pasado ("¿El aleteo de una mariposa en Brasil provoca un tornado en Texas?"), Roberto Toscano propone que "actualmente, la interconexión global exige, en las relaciones internacionales, parámetros éticos que van más allá de una concepción estricta, legalista, de la responsabilidad. La mariposa *no sabe* cuáles pueden ser las consecuencias de su aleteo; pero tampoco puede *descartar de plano* esa consecuencia. Pasamos de la responsabilidad a un concepto con el que guarda relación pero que es más restringido: el de precaución".[5]

[5] Roberto Toscano, "The ethics of modern diplomacy", en: Jean-Marc Coicaud y Daniel Werner (comps.), *Ethics and International Affairs: Extents and Limits*, United Nations University Press, 2001, p. 73.

A la vez que retiene su eterna función de engendrar y nutrir al ser moral, "la responsabilidad por el Otro" –una responsabilidad genuinamente *incondicional* que ahora también comporta tareas de previsión y precaución– es en nuestra época la "dura realidad" de la condición humana. *Cargamos* con la responsabilidad por los demás tanto si la reconocemos y *asumimos* como si no, y no hay nada o casi nada que podamos hacer para sacudirnos ese peso de encima. Puede que el 5% de la población mundial emita el 40% de los contaminantes del planeta y emplee/gaste la mitad o más de los recursos del planeta, y que no vacile en hacer uso del chantaje militar y financiero para defender con uñas y dientes su derecho a seguir haciéndolo. Puede que, en el futuro inmediato, usen la superioridad de sus fuerzas para hacer que las víctimas paguen el costo de su propia victimización (¿acaso los nazis no obligaban a los judíos a pagar las tarifas ferroviarias camino de Auschwitz?). Y sin embargo, la responsabilidad es suya, no en un sentido abstracto, metafísico o ético, sino de acuerdo con el significado común, causal (ontológico, si se prefiere) de la palabra.

Nuestra responsabilidad se extiende ahora a la "humanidad" como un todo. La cuestión de la coexistencia (de la "supervivencia mutuamente asegurada") se ha dilatado mucho más allá del problema de la buena relación con los vecinos y la cohabitación pacífica con la gente que vive del otro lado de la frontera del estado, al que se había circunscrito por la mayor parte de la historia humana. Ahora involucra a toda la población humana de *la Tierra*, tanto los que viven actualmente como los que todavía no nacieron. Aunque quizás no se la reconozca y se la asuma, al menos la responsabilidad fáctica ha alcanzado ya el límite de la humanidad; pero lo más probable es que no se contente con detenerse ahí por demasiado tiempo. Puede que la completa y sentida aceptación de la humanidad de los "salvajes", "aborígenes", "itinerantes" y subhumanos y semihumanos varios siga siendo un "proyecto inconcluso", pero la lista de seres que esperan que se les conceda el estatuto "humano" (es decir, que se los haga objeto de intereses éticos y responsabilidades morales) crece tan rápidamente, o quizás más, que la de los que ya lo han conseguido. La creciente popularidad de la "declaración de los derechos de los animales en tanto seres viviente" –así como los estudios, tan leídos en la actualidad, de Frans de Waal, Francis Kaplan o Jared Diamond[6]– señala un cambio radical en la percepción de los límites últimos de la responsabilidad humana.

[6] Véase la investigación de Pierre Vandegiste, "Le proper de l'homme et la culture chimpanzée", *Le Monde des Débats*, junio de 2001, pp. 22-23.

Digresión: ¿qué se puede aprender de la historia de los "derechos de los animales"?

Jean-Jacques Rousseau argumentó hace más de dos siglos que los animales tenían derecho a recibir el mismo tratamiento moral que los humanos dado que compartían con éstos la capacidad de sentir dolor y de sufrir. Immanuel Kant negó que los animales tuvieran *derecho* a recibir un tratamiento humano, basándose en su falta de discernimiento. No obstante esto, les endilgó a los seres humanos una obligación moral, con el argumento de que poseían precisamente eso que a los animales les faltaba: la capacidad de razonar. Los animales son útiles para los seres humanos, y para serlo necesitan que se los cuide y se los atienda, y sobre todas las cosas, que se los proteja. Por lo tanto, tener en cuenta las necesidades de los animales es un deber de los seres humanos para consigo mismos.

Después de más de dos siglos de reclusión en los márgenes de la "opinión civilizada", los mensajes de Rousseau y de Kant, enviados tanto tiempo atrás sin que llegaran a destino, han emergido ahora del agujero negro del olvido para aterrizar directamente en el centro de la agenda política. En el camino, se han mezclado y solidificado para dar forma a la idea de reciprocidad entre los derechos de los animales y los intereses humanos. Como podría esperarse de ideas que se esfuerzan por influir sobre actitudes muy cambiantes, ahora se tiende a prestar más atención a los atributos que los seres humanos y los animales tienen en común, y a concederles más importancia que a las diferencias entre ellos. Una por una, las fronteras entre los seres humanos y el resto de las criaturas vivientes, que habían sido laboriosamente fortificadas en el pasado y que se querían impenetrables, están siendo borradas. La afirmación de Kant difícilmente pueda resistir la presión. La cultura y la moral ya no son vistas como una propiedad exclusiva del *homo sapiens* y como la marca distintiva de la humanidad. Esto no se debe tanto a un descubrimiento científico sino más bien a un "cambio de actitud": una súbita disposición para ver lo que antes se había pasado por alto, y para minimizar la importancia de lo que en el pasado se había considerado central. Pero ¿qué es lo que produjo este cambio de actitud?

Uno podría arriesgarse a adivinar (a suponer de manera razonable, en realidad) que insistir en la singularidad del *homo sapiens* perdió su razón de ser una vez que se desvaneció la necesidad de diferenciar los "grados de humanidad" (y por ende, también de "bestialidad") de los miembros superiores e in-

feriores ("civilizados" y "retrasados") de la raza humana, perdiendo su urgencia práctica y su utilidad política. Cuanto menos controvertida, cuanto menos se discuta la membresía común de la humanidad, menos sacrosanta y menos custodiada será la línea que separa a los humanos de los no-humanos.

La acuciante necesidad de negar o devaluar la humanidad de algunos miembros de la especie humana fue, podría decirse, la principal razón para buscar, encontrar o inventar pruebas y síntomas de la singularidad humana. Uno podría objetar que otro factor que animó la búsqueda, y quizás con más fuerzas, fue el deseo de levantar todas las barreras éticas y las inhibiciones morales que limitaban el objetivo moderno de ejercer el "dominio sobre la naturaleza", y de forzar a la naturaleza, una vez conquistada, a plegarse únicamente a aquellas pautas que se consideraran beneficiosas para la humanidad. Sin embargo, también podría objetarse esta objeción: la idea de "dominio sobre la naturaleza", después de todo, había sido engendrada junto con la práctica del dominio sobre los seres humanos, y desde el principio estaba destinada a perder tanto su urgencia como su credibilidad una vez que esa práctica fuera cuestionada y cayera en desgracia. La práctica daba lugar a la idea y suministraba la red conceptual en la que ésta podía articularse. El dominio sobre los hombres se proyectaba, se llevaba a cabo y se contaba en términos de invasión, conquista, colonización y de la alternativa asimilación/expulsión, y estos términos eran lo que le daba sentido al proyecto de dominio sobre la naturaleza. Una vez que estos términos fueron desacreditados y declaradas criminales las prácticas a las que se asociaban, el suelo sobre el que descansaba ese proyecto se derrumbó. Y así fue que, repentinamente, la sagrada frontera entre la cultura (humana) y la naturaleza (inhumana) perdió la importancia que se le había asignado y que había ostentado por tantos siglos. Uno tras otro, los guardias fronterizos abandonaron sus puestos y los controles comenzaron a ser abandonados paulatinamente.

Acerca de la dificultad de convertirse en una persona que actúa

Y así es que ahora somos todos espectadores: sabemos que hay cosas que es necesario hacer, pero también que hemos hecho menos de lo necesario y no necesariamente lo.que era más necesario hacer; y que no estamos especialmente ansiosos por hacer más o mejor, y menos interesados aun en abstener-

nos de hacer lo que no habría que hacer en absoluto. Para hacer la situación del espectador todavía más angustiosa, la brecha entre *lo hecho* y *lo que hay que hacer* parece ensancharse en vez de decrecer. Cada vez hay en el mundo más asuntos turbios que piden venganza o remedio a los gritos, pero nuestra capacidad de actuar, y particularmente la aptitud para actuar con eficacia, parece ir marcha atrás, empequeñecida aún más por lo colosal de la tarea. La cantidad de acontecimientos y situaciones que llegan a nuestro conocimiento y que nos ponen en la reprensible posición de espectadores crece día a día.

Keith Tester pone en unas pocas palabras lo que rápidamente se está convirtiendo en el problema crucial, el más desconcertante, en nuestro mundo en proceso de globalización: "El mundo es, entre otras cosas, un productor de horrores y atrocidades, y al parecer no existen recursos que puedan ser la base para generar una respuesta moral a muchas de esas instancias de sufrimiento".[1] En otras palabras, Tester se pregunta por qué hay tantos espectadores en este mundo en que vivimos; cómo puede ser que el mundo se haya convertido en una enorme y muy eficiente fábrica de espectadores.

La primera respuesta que viene a la mente cuando uno se plantea la pregunta que hace Tester es, obviamente, la distancia entre el observador y el sufrimiento observado. No es que "un anciano *junto a ti*, una jovencita, un niño o un bebé", que quedaron sin respuesta moral, como en el poema de Clarkson, hayan hecho que Tester, y nosotros con él, nos detuviéramos a pensar en el complicado proceso de producción en serie de espectadores. Más bien se trata de toda esa gente que sufre, los hombres y las mujeres de todas las edades, pobres y desgraciados, que viven (o mueren) lejos de nuestros hogares y de las calles que alguna vez quizá vayamos a transitar. La distancia que nos separa de ellos es enorme, insuperable para nuestra capacidad de desplazamiento, o para las herramientas que sabemos manejar. Nuestra experiencia de su sufrimiento está mediada por cámaras de televisión, satélites, cables, pantallas. Una experiencia mediada permite solamente una respuesta igualmente mediada: sacar la billetera y pagarle a alguna agencia para que nos alivie temporalmente, hasta que las próximas imágenes del horror brillen en la pantalla y nos remuerdan la conciencia.

Imágenes hay por montones. Se cuelan en nuestras salas de estar con asombrosa regularidad. También caen en el olvido unos pocos días u horas

Tester, *Moral Culture*, ob. cit., p. 17.

más tarde, como para hacerle sitio a otras imágenes, no menos perturbadoras, o quizá más, y no menos relampagueantes.

Observar terribles imágenes de hambre, miseria y muerte a escala masiva se ha convertido hoy en día, dice Tester, en una nueva "tradición" de nuestra era mediocrática. Como todo lo que forma parte de la tradición, han perdido su capacidad revulsiva, en tanto se han vuelto "aproblemáticas por su incorporación en las prácticas de la vida cotidiana".[8] Éste es, como señala Tester, otro caso (esperable) de la "actitud displicente" de Georg Simmel: "Como la ciudad, la televisión ofrece tantas cosas que, de hecho, nuestra capacidad de discriminación empieza perder eficacia". Henning Bech, un agudísimo analista de la experiencia contemporánea de la vida urbana, acuñó el concepto de la "teleciudad" para señalar el estrecho vínculo entre las reacciones indiferentes, o la falta de reacción, del *flâneur* (siempre *en medio de* la multitud urbana, pero nunca *parte de* ella) y la experiencia del adicto a la TV. Los habitantes de la teleciudad encuentran cansadora (aburrida) cualquier cosa que dure más que un instante y que pretenda sobrevivir al entusiasmo que ha suscitado su novedad. ¿Por qué habrían de quedar eximidas de esa regla unas cuantas imágenes de la miseria?

Las respuestas más evidentes, sin embargo, no son necesariamente las mejores. Hay al menos dos factores más que habría que examinar más de cerca al considerar el enigma (y la abominación) de las efímeras respuestas, tibias por lo general, a los horrores de los lejanos padecimientos televisados.

Ryszard Kapuściński, un incansable explorador de las paradojas, antinomias e incoherencias de nuestro común hogar global, advirtió y registró uno de estos factores: la brecha que hay entre *ver* y *saber*.[9] Según lo que se le presente a la vista, la absorción de *imágenes* puede coartar más que estimular y facilitar la asimilación del *conocimiento*. También puede bloquear la posibilidad de *comprender* lo que se ha visto y retenido, y aún más, la de adentrarse en sus causas.

En la mayoría de los casos, el sufrimiento "como se ve en TV" se expresa por medio de las imágenes de los escuálidos cuerpos de los hambrientos y de los rostros transidos de dolor de los enfermos. El hambre pide a gritos el suministro de comida; la enfermedad exige medicamentos y atención médica.

[8] Ibid., pp. 30, 32.

[9] Ryszard Kapuściński, "Les médias reflètent-ils la réalité du monde?", en: *Le Monde Diplomatique*, agosto de 1999, pp. 8-9.

Ambas cosas llegan rápidamente: camiones cargados del exceso de alimentos que, para mantener altos los precios y las ganancias de los accionistas, se apilan en los depósitos de los países pudientes; y los obstinados, nobles y devotos voluntarios de Médicos sin Fronteras que traen medicamentos sobrantes que, por las mismas razones, llenan los depósitos de las multinacionales farmacéuticas. No se muestra ni se dice nada de las *causas* del hambre y de la enfermedad crónica. Nada se dice de la constante destrucción de modos de vida por el comercio *sans frontières*, del quiebre de las redes de seguridad sociales bajo la presión de las finanzas *sans frontières*, o de la ruina de suelos y comunidades enteras causada por los monocultivos promocionados por los vendedores de semillas transgénicas en estrecha cooperación con los misioneros de la racionalidad económica del Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional. Más bien, se sugiere de manera convincente y enérgica que lo que se ha visto por TV es una calamidad que se cierne sobre tribus lejanas, exóticas y "muy distintas de nosotros", que por su propias faltas han caído en la indignidad. Y que, gracias a Dios (o a nuestra prudencia), alguna gente afortunada y de espíritu noble como nosotros, afortunada por ser tan sensible e industriosa, está dispuesta a salvar a los desgraciados de las terribles consecuencias de su mala fortuna y su conducta irreflexiva, motivada por la ignorancia o la desidia. Cuando llega el día de Band Aid o de Comic Relief, las celebridades que intentan atraer nuestra atención, rodeadas de los experimentados animadores que están ahí para mantenernos atentos y de las computadoras destinadas a que nos sintamos orgullosos de estar prestando atención al programa, sostienen el espectáculo de nuestra generosidad y se emocionan hasta las lágrimas por nosotros mientras nos mantienen informados del vertiginoso progreso de nuestra caridad. Como por arte de magia, nos vemos transportados de entre las sombras del escondrijo en el que nos refugiábamos como cómplices de los malhechores a la algarabía del desfile de los magnánimos y desinteresados *chevaliers sans reproche*. Nuestra responsabilidad común por las desgracias humanas que se nos invita a reparar no se insinúa en ningún momento, y no echa a perder el festival de nuestra mutua absolución. Se remuerde la conciencia y se la aplaca, simultáneamente, en un solo gesto caritativo.

Kapuściński descubre la brecha que hay entre ver y saber. Sin embargo, se abre una brecha aún mayor entre *saber* y *actuar*. Si cobráramos conciencia, contra toda posibilidad, de la miseria humana que se nos presenta, ¿qué podríamos hacer (si es que hay algo) para erradicarla, sin pensar ya en evitar que

arraigue? Luc Boltanski plantea la pregunta más pertinente que uno podría y debería plantearse: "¿Qué forma puede adoptar el compromiso cuando aquellos que son llamados a actuar están a miles de kilómetros de distancia de quienes sufren, instalados cómodamente frente a sus televisores ubicados en el refugio de la sala de estar familiar?".[10]

Tester recuerda la preocupación que le causaba a Alfred Weber el advenimiento de una red global de radiodifusión:[11] "El mundo se ha vuelto un lugar mucho más pequeño; es casi imposible sostener honestamente que uno ignora lo que está pasando", en cualquier parte, no importa en qué rincón remoto se encuentre uno. Pero las cosas han ido mucho más allá desde que Weber manifestara su preocupación.

No es sólo que el *volumen* del conocimiento disponible (o invasor) haya crecido superando todas las expectativas: la *calidad* de la información cambió, también, radicalmente. Lo que sabemos y de lo que nos enteramos no es solamente una versión de hechos que no hemos podido ver, un trascendido que podemos o no creer, la historia de un tercero de la que bien podríamos dudar y con un mínimo esfuerzo expulsar de la conciencia. Una vez que las imágenes sustituyen a las palabras (imágenes fotográficas o videográficas, esos fragmentos congelados que conservamos de la "realidad", sus réplicas cada vez más fieles, copias ya no análogas sino "digitales", es decir: libres de distorsión), la naturaleza procesada, mediada, de la información queda oculta y ya no se la puede usar como argumento contra la veracidad del mensaje y para someterlo a prueba. Virtualmente o no, ahora somos *testigos* de lo que sucede en esos lugares lejanos. No sólo *escuchamos acerca* del dolor que sufre la gente, también *"lo vemos con nuestros propios ojos"*. Como los célebres experimentos de Stanley Milgram lo han demostrado, los ojos son incomparablemente más sensibles a la moral que los oídos. Incluso si estamos "cómodamente instalados en el refugio de nuestras salas de estar", vemos, desde muy cerca, morir gente de hambre, y por la crueldad de otras personas. Nuestro ser moral se ve acosado y perturbado a diario, presionado a responder.

Sin embargo, el inconveniente es que, mientras que la circulación del saber acerca de nuestras propias dificultades y las de los demás es cada vez más eficaz, no se puede decir lo mismo de nuestra capacidad para actuar por im-

[10] Luc Boltanski, *La Souffrance à distance*. Se cita aquí la traducción de Graham Burchell, *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*, Cambridge University Press, 1999, p. xv.

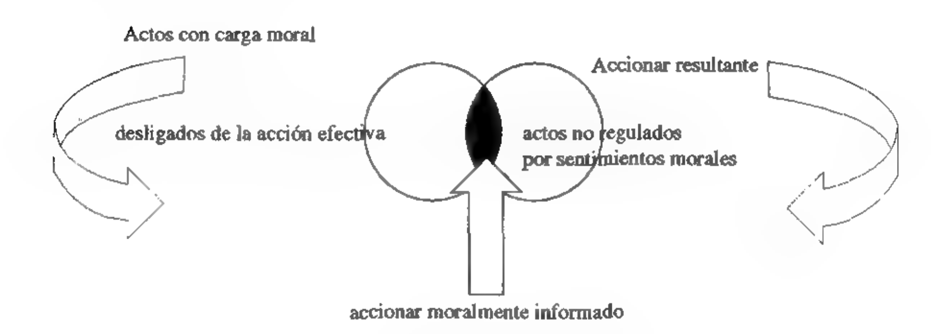
[11] Tester, *Moral Culture*, ob. cit., p. 22.

pulsos éticos. La red de nuestra mutua dependencia se hace más estrecha con cada avance de la globalización, pero la brecha entre el alcance de las consecuencias "imprevistas" (o ignoradas, o no tomadas en cuenta) de nuestras acciones y el alcance de lo que podemos hacer consciente y deliberadamente para mitigar esas consecuencias no deja de crecer. Los resultados de nuestra acción o inacción se extienden mucho más allá de los límites de nuestra imaginación moral y de nuestra disposición para asumir la responsabilidad por las alegrías y pesares de la gente cuya vida se vio directa o indirectamente afectada. Ésta es la razón por la que, paradójicamente, nuestra capacidad compartida para causar daño parece infinitamente más grande que nuestra capacidad compartida para hacer el bien. Es como si las herramientas y las tecnologías para causar (de manera colectiva, aunque sin intención) desgracias tomaran la delantera, dejando muy atrás a las herramientas y tecnologías para hacer posible (colectiva y deliberadamente) la felicidad. Las herramientas de la felicidad, a diferencia de los vehículos de la desgracia, parecen todas demasiado pequeñas, sólo aptas para el uso individual, solamente adecuadas para la vida privada y el accionar individual. Lo que podemos hacer para aliviar las penurias de quienes se ven afectados parece mucho menos poderoso que lo que hacemos, intencionalmente o por omisión, para contribuir con su desgracia.

Esto *no* quiere decir que la globalización promueva la insensibilidad y la indiferencia moral. No hay motivos para suponer que nos hayamos vuelto, o nos estemos volviendo, menos sensibles al sufrimiento humano que nuestros antepasados. Más bien, parece ser al revés. Cada vez somos menos tolerantes con el dolor, y por consiguiente, cada vez toleramos menos ver cómo sufren otros, humanos o animales (si estamos seguros de que el dolor es "de verdad"). Muchas miserias humanas que alguna vez habían sido aceptadas con resignación por ser inevitables u habituales, como una compañía inseparable de la vida humana, hoy en día han pasado a ser consideradas gratuitas e innecesarias, injustificadas o directamente ofensivas, y sobre todas las cosas, dignas de remedio, venganza o –de faltar esto– compensación (pecuniaria).

Sin embargo, el problema es que, a diferencia del pasado, la magnitud de nuestra conciencia del destino de los otros y el alcance de nuestra capacidad de afectar ese destino (ya sea para dañarlo o repararlo) *no se superponen.* Nuestros antepasados eran testigos directos de la mayor parte de las consecuencias de sus actos porque estas consecuencias nunca, o casi nunca, iban más allá del alcance de sus ojos (y de sus pistolas). Con la nueva red global de dependencias, y habiendo tecnología lo suficientemente poderosa como para permitir

que las acciones tengan consecuencias igualmente globales, esa situación moralmente reconfortante se desvanece. El saber y la acción ya no se superponen, y el ámbito en el que se encuentran se encoge cada vez más en comparación con el rápido crecimiento del área en la que disienten. Aparecen dislocados más de lo que confluyen. Esta nueva situación podría representarse esquemáticamente con dos círculos cuyas superficies coinciden sólo marginalmente:



Sólo una parte relativamente pequeña de los resultados y repercusiones de nuestros actos está sujeta a regulación ética o guiada por sentimientos morales; pocos actos toman en consideración los posibles efectos que tendrán más allá de los destinatarios o los participantes presentes. Por otra parte, son relativamente pocos los mensajes acerca del sufrimiento de los otros que llegan a nosotros incluyendo información clara acerca de qué podemos hacer para ayudar, y particularmente, para ayudar de manera decisiva. Gran parte del conocimiento con carga moral que se nos ofrece desalienta la acción comprometida porque resulta muy difícil saber qué es lo que se puede hacer (si es que se puede hacer algo) para cambiar las cosas de verdad. Muchos de nuestros actos, quizás la mayor parte, tienen incidencia sobre la situación de los otros, incluso de otros que nos son desconocidos y están lejos, pero sólo unos pocos vienen acompañados desde el principio por una reflexión ética.

No resulta extraño que sea fácil rechazar el compromiso sin demasiado sufrimiento moral, y que sea fácil encontrar argumentos para legitimar la negación de la culpa. Una vez que se nos ha recomendado buscar (como lo resumió Ulrich Beck de manera memorable) soluciones *biográficas* a contradicciones *sistémicas*, que se nos ha sugerido confiar solamente en nues-

tros propios recursos individuales, y que se nos ha dicho a diario –y lo vemos con nuestros propios ojos– que todo el mundo sigue esa recomendación o intenta seguirla, nos acostumbramos a la idea de que nuestro itinerario personal es la única preocupación razonable y el único fundamento para la acción efectiva. Rara vez se nos ocurre que podría haber algún provecho (y alguna esperanza) en intentar reformar las condiciones más amplias bajo las cuales se forjan nuestras biografías (y las biografías de todo el resto de nuestros congéneres humanos) y se buscan desesperadamente soluciones biográficas. Si se nos sugiriera que intentáramos esa reforma, no le prestaríamos crédito al consejo y desconfiaríamos de quienes nos aconsejaron. Rechazar el compromiso, basándose en la supuesta infructuosidad de la acción colectiva, y en último término en su impotencia, parece ser una medida racional, la conclusión legítima para una evaluación sobria y "racional" de las perspectivas y las posibilidades.

Y sin embargo... por más racional que parezca rechazar el compromiso, su elegancia lógica no siempre podrá acallar los remordimientos. La conciencia se caracteriza por hacer caso omiso de las razones de la Razón, y por tener razones que la Razón no conoce. No siempre podemos desentendernos de las imágenes del horror. Una y otra vez queremos ayudar a las víctimas, a pesar de que rara vez vamos más allá de llamar al número telefónico para colaborar con la tarjeta de crédito, o enviar un cheque a la institución caritativa que aparece en pantalla. A veces, sumamos nuestras voces a la condena colectiva de los autores de las atrocidades (cuando se los nombra) y a la alabanza pública de quienes ayudaron a las víctimas (si los periodistas los señalan y los sacan de su buscado anonimato). Casi nunca el compromiso va lo suficientemente lejos como para atacar las mismas raíces del mal. Si acaso quisiéramos asumir ese compromiso, no sabríamos dónde empezar ni qué hacer.

El compromiso *no es* inconcebible; tampoco lo es el compromiso *a largo plazo*, ni un compromiso a largo plazo fructífero, *eficaz*, para cambiar el mundo. Pero hay fuerzas muy poderosas que conspiran para impedir el acceso. La falta de una adecuada visión del interior del hermético capullo de la interdependencia, en el que se han gestado los terrores conocidos, y en el que los temores larvarios y aún desconocidos se están incubando, es una dificultad difícil de salvar o quitar del camino. La cadena de conexiones causales se ramifica demasiado, es demasiado intrincada como para que pueda seguirla gente que sufre apremios y que carece de entrenamiento; y, además, la mayor parte de sus eslabones tienden a estar sellados en compartimientos secretos cuya en-

trada está prohibida, y a los que no se puede acceder sin los exámenes de seguridad y las credenciales necesarias. Los fragmentos visibles de la cadena rara vez forman un sistema coherente con puntos de ingreso claramente señalizados y botones de "instalación" y "desinstalación".

Como es sabido, los obstáculos para el compromiso efectivo a largo plazo son muy numerosos, y muchos de ellos son imposibles de sortear. Podría argumentarse, sin embargo, que la barrera más difícil de franquear es la desigualdad del proceso de globalización. El progresivo engranaje de las dependencias globales no encuentra parangón, y menos aún control o equilibrio, en instrumentos de acción política igualmente globales y poderosos. Las protestas "antiglobalización" difusas y esporádicas, por más valientes y dedicadas que sean, no son rival para el poder concentrado de las multinacionales, cuidado y protegido a sol y a sombra por los gobiernos en busca de un premio a su hospitalidad y por las fuerzas armadas hasta los dientes que comandan. Para remover esa barrera, no bastaría con tener una visión mejor. Pero al menos eso sería (para usar la memorable frase de Churchill) "el final del principio".

Persiguiendo la "oportunidad política" en el mundo globalizado

Hacia fines del siglo XX, el poder normativo de los Estados-nación, y particularmente su capacidad práctica para la regulación normativa soberana, había sido socavado casi por completo. Las empresas (y particularmente las grandes empresas, las empresas que verdaderamente importan cuando se trata de equilibrar las cuentas del Estado y asegurar la vida de sus sujetos) habían apostado, y con éxito, a independizarse del ámbito de la soberanía estatal. Los cimientos económicos de la supervivencia y el bienestar humanos son hoy en día políticamente "extraterritoriales", como solían ser hace dos siglos, en el umbral de la modernidad, cuando las empresas comerciales lograron escapar de la estrecha supervisión ética de la comunidad local hacia una "tierra de nadie" que el Estado-nación moderno todavía no había ocupado ni administrado, hacia un verdadero territorio fronterizo en el que el "nexo de dinero" era el único lazo social y la competencia feroz la única ley del país.

En nuestra época, ha surgido nuevamente un espacio éticamente vacío, y en su interior los poderes económicos son libres de seguir sus propias reglas, o para el caso, de ignorar por completo toda regulación. Este nuevo vacío sur-

gió como resultado de la emancipación de los poderes económicos de los poderes legislativo y de vigilancia del mismísimo *Estado-nación* que dos siglos atrás había logrado ponerle freno a las fuerzas económicas que se habían zafado del control *comunal*. Esta vez, sin embargo, la secesión no se ha visto acompañada todavía por el surgimiento de poderes legislativos capaces de imponer restricciones éticas a las fuerzas económicas que nuevamente corren desbocadas. Las fuerzas económicas son libres de actuar a nivel global, pero la posibilidad de un sistema legal y jurídico de aplicación global, de una democracia global o de un código ético global que pueda ser efectivamente aplicado y obedecido existe solamente en germen, como una conjetura.

La acción global bien informada y de base ética no cuenta con instrumentos globales adecuados. A falta de herramientas y vehículos adecuados para la acción efectiva, parece que todos –cada uno de manera individual, y todos los individuos juntos– hemos quedado encasillados en el papel de espectadores, y que estamos condenados a cargar con ese rol por un tiempo insoportablemente largo. Los periódicos estallidos de protesta contra la expulsión de los sujetos del ámbito de la toma de decisiones políticas y la producción compulsiva de espectadores (uno podría sospechar, el verdadero detonador de los *happenings* "antiglobalización" de estilo guerrillero) parecen ser la única alternativa, terriblemente inadecuada, a la pasiva aceptación del estado de cosas imperante. Atraen la atención, llaman a reflexionar sobre los riesgos que están acechando; a veces logran torcer el brazo de los poderosos en algunas cuestiones en discusión. A fin de cuentas, sin embargo, con toda su vehemencia, su incidencia en la balanza de poderes es mínima, por más nobles que sean sus intenciones, y por más valerosos que sean sus actores. Por otra parte, un compromiso firme, a largo plazo, para la acción colectiva, que pretenda atacar las mismas raíces de la miseria humana, nacido en el seno de este nuevo vacío ético global, tiene una apariencia nebulosa. Es la misma nebulosa que envuelve a los anuncios del tipo del "fin de la historia" de Fukuyama en la bruma de la credibilidad.

Pero sólo un compromiso como ése, un compromiso firme, a largo plazo, merece ser llamado "la oportunidad política por excelencia", como propone Luc Boltanski,[12] "un acto que transforme al espectador en actor". Ningún otro compromiso bastaría. Las otras reacciones, más frecuentes, a la visión de la desgracia humana, como perseguir a los culpables particulares de fechorías

[12] Boltanski, *La Souffrance à distance*, ob. cit., pp. 31, 192, 119, 182

particulares, o alabar a los benefactores particulares de víctimas particulares, proporcionan por lo menos un alivio temporario y local. Por lo general, alivian los síntomas más dolorosos de la enfermedad, sólo para minimizar la urgencia de su curación. Con demasiada asiduidad, sin embargo, les ofrecen la tan necesaria hoja de parra –y éstos la reciben gustosos– a los poderes de turno, ansiosos por desviar la corriente de repulsa moral de las genuinas fuentes de atrocidades éticas y por ocultar el hecho vergonzoso de que no están haciendo nada para combatir esas atrocidades. En el peor de los casos, advierte Boltanski, son capaces de causar *más* desgracias, como es el caso de "los poderosos que explotan víctimas pasadas para tomar posesión del futuro ignorando el sufrimiento del presente" en vez de "ocuparse de los desgraciados y desafiar directamente al mal, sin acudir inmediatamente a benefactores y perseguidores imaginarios". Citando a Kouchner y Tricaud, dos personas que llegaron a conocer más profundamente que el común de los mortales los padecimientos y las tribulaciones de enfrentar cara a cara a los villanos y sus obras y socorrer a sus víctimas, Boltanski reclama que cualquiera que se ofrezca como voluntario para romper el círculo vicioso de la condición del espectador "debe mantenerse cerca de las minorías", pero "sin ilusionarse, dado que las mismas minorías pueden volverse opresivas". No es sólo que la puerta de la celda del espectador dé la impresión de estar atornillada, sino que el propio camino parece lleno de trampas y emboscadas.

Un compromiso capaz de apartarse de todos esos peligros, y de la magnitud necesaria para que el esfuerzo sea firme y constante (particularmente si ese compromiso va a ser asumido por mucha gente, más que por unos pocos individuos, con excepcional amplitud de criterio, solidaridad y dedicación, y con fuertes convicciones éticas), no tiene grandes posibilidades de suscitarse mientras la confianza en la efectividad del discurso público y en su capacidad para dirigir y coordinar la acción colectiva siga siendo tan tenue y frágil como tiende a ser hoy día en nuestra sociedad completamente individualizada. "Para poder afirmar seriamente que el discurso es *efectivo*, necesitamos el apoyo de la complicada construcción política de la Polis."[13] Y podríamos agregar que es precisamente esa construcción lo que está actualmente en peligro, en estado de abandono y necesitada de una puesta a punto ya muy postergada. Se ha desvanecido la confianza en la efectividad del discurso comprometido, y particularmente del discurso orientado a la clase de instituciones políticas estable-

[13] Ibíd., p. 18.

cidas de las que es posible y razonable esperar que subordinen sus acciones a motivaciones éticas y que actúen en pos de objetivos éticos. Es necesario construirla y consolidarla junto con las instituciones con motivaciones éticas que están ausentes actualmente o que son demasiado débiles para la tarea.

Basado en la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith y en la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant –dos tomas de posición fundamentales, notoriamente diferentes en su estilo de argumentación, pero convergentes en su conclusión y en sus mensajes–, Boltanski propone que el sistema político buscado no puede más que adoptar la forma de la "comunidad estética" de Kant, es decir, una comunidad de gustos compartidos, construida y sostenida por el compromiso mutuo e incondicional de sus miembros. El camino hacia una comunidad así, según Boltanski, debe pasar forzosamente por un discurso comprometido, que busque dialogar, orientado desde el principio y en los debates subsiguientes a obtener la aprobación de aquellos a los que se dirige: a mostrar que el tema al que el discurso hace referencia es *digno* de aprobación.

Hay que reconocer que ésta no es una base muy firme para fundar una comunidad fuerte, que confíe en su supervivencia. Por el contrario, la "comunidad estética de la compasión" parece marcada por una fragilidad inherente que debe ser compensada por la continua y emotiva dedicación de sus constructores, guardianes y actores.

Todo esto no es más que un conjunto de "lineamientos básicos". Son consejos más que instrucciones, principios estratégicos generales más que un plan de campaña, algunas reflexiones acerca de las técnicas y materiales de construcción más que un plan de obra. Sin embargo, eso es todo lo que podría esperarse de un analista de la condición humana de hoy en día comprometido y responsable. Para citar una vez más a Tester,[14] lo que un sociólogo responsable puede hacer para cumplir fielmente con su responsabilidad es "dar un diagnóstico del presente sin hacer pronósticos", ni proponer "un código ético o ideal explícito". Lo que el sociólogo comprometido debe hacer es "sugerir que la humanidad podría hacer mucho más de su humanidad, pero luego tener la honestidad de rehusarse a decir qué es lo que podría hacer". La tarea del discurso comprometido que aspira a centrarse en la construcción comunitaria debe ser conducir a la gente al territorio que el diagnóstico ha marcado, y guiar los pasos a seguir; proporcionar una respuesta práctica al interrogante abstracto.

[14] Tester, *Moral Culture*, ob. cit., p. 20.

Es cierto, no hay garantías de que habrá una respuesta, o de que cuando se la formule se la vaya a escuchar, o de que cuando se la escuche se la vaya a aceptar. Pero no hay otra forma de saber más que intentar ensayar una respuesta y someterla a consideración de nuestros congéneres. Es deber del sociólogo señalar claramente la "subdeterminación" de todas las soluciones concebibles de problema común; presentar detalladamente las complejidades que supone el mero planteo de la tarea y el intento por llevarla a cabo bajo condiciones de aguda incertidumbre. Y permítasenos hacer notar que la vaguedad y ambigüedad con la que se ha esbozado el arduo camino de ser espectador a ser actor moral no difiere mucho de la incompletud de otro concepto (hábilmente cuestionado por Robert Fine refiriéndose a Hannah Arendt),[15] "no tanto una carencia como una prescripción para emitir juicios y tomar decisiones con las herramientas que tenemos a mano". Puede que ésta sea la suerte de todo discurso comprometido: no puede evitar *entregarle rehenes al destino*. O más bien entregarle rehenes no tanto al *destino* como al *diálogo*, con la esperanza de que crezca el número de que los que se mantienen hoy en silencio, por falta de interés u ocupados haciendo otra cosa, eventualmente participen y sumen sus voces para enriquecer y fortalecer el diálogo. No hay más remedio para el síndrome del silencio y la indiferencia que el discurso comprometido.

No puede prometérseles más que un duro camino cuesta arriba a quienes abjuren de su condición de espectadores, así como a aquellos que querrían que los espectadores adquirieran los medios y la determinación necesarios para elevarse a la condición de actores morales. Ambos deben aún encontrar los medios, así como el valor y la voluntad que se necesitan para aplicarlos. El objetivo que deben servir y si es posible alcanzar difícilmente podría expresarse mejor de lo que lo hizo Hannah Arendt cuando dirigió una mirada retrospectiva a los males de un "siglo de espectadores". La tarea, advirtió, era "asumir la responsabilidad por todo crimen cometido por seres humanos, que a nadie se le asigne el monopolio sobre la culpa y que no se considere a na die superior, y que los buenos ciudadanos, sobrecogidos de terror ante los crímenes alemanes, no digan '¡Gracias a Dios, no soy así!', sino que reconozcan temblando y temerosos, el mal incalculable del que la humanidad es capaz, y que lo combatan con audacia, a sol y a sombra, en todas partes".[16]

15 Véase Robert Fine, "Crimes against humanity: Hannah Arendt and the Nuremberg debates", en: *European Journal of Social Theory*, 3, 2000, pp. 293-311.

16 Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, Harcourt Brace, 1994, p. 132.

Reflexionando acerca de lo que había dejado como herencia el siglo que llegaba a su fin, Göran Rosenberg sugirió que las divisiones temporales significativas no necesariamente concuerdan con las fechas redondas del calendario. El siglo XIX, propuso, marcado por una juvenil exuberancia y una confianza en sí mismo ya hace tiempo perimidas, comenzó de hecho en 1789 y terminó en 1914. Podríamos proponer que el siglo XX, marcado por el siniestro descubrimiento de que el mal no sólo puede salir ileso del proceso civilizador, sino también renovado y reforzado, comenzó en 1914. Resta por saber cuándo habrá de terminar. Y les correspónde a los espectadores que luchan por convertirse en actores dar respuesta a esa pregunta; *ser* ellos mismos la respuesta.

Conclusión: una utopía sin *topos*

Juzgar la vida "como es" en función de la vida como *debería* ser (es decir, una vida que se *imagina* diferente de la vida *conocida*, y particularmente una vida que sería mejor y *preferible* a aquélla) es un rasgo definitivo, constitutivo de la humanidad. El ser-en-el-mundo de los hombres implica ser más-allá-del-mundo. Lo "humano" del ser "humano" es lo que "sobresale", lo que va más allá del resto del ser, a la vez que "el mundo" es ese resto que ha quedado atrás "El mundo" implica límites, límites que existen, a pesar de estar en proceso de ser quebrados y trascendidos.

Lo que impulsa a la vida *humana* y la mantiene encaminada es la necesidad de trascender. La trascendencia –la transgresión es la modalidad del ser en-el-mundo de los humanos. Impedir la transgresión y/o rehuirla señalar una patología de ese ser. Se requiere un gran esfuerzo para producir esa patología, y a lo largo de la historia, pocos, o ninguno, de los intentos que se han hecho en esa dirección, desde la vigilancia vecinal hasta los campos de concentración estatales, desde la vigilancia de los cuerpos hasta la vigilancia de las conciencias, han tenido demasiado éxito. Además, si no fuera por la capacidad de imaginar una vida diferente de la vivida –con la consiguiente irreverencia para con los límites, junto con la necesidad de transgredir– la urgencia y la pasión por mantener en su lugar los límites, que una y otra vez pretenden desplazarse, por sellar las fronteras que gotean sin cesar y por prohibir la transgresión difícilmente habrían tenido lugar.

La necesidad de trascender es el atributo más frecuente, casi universal, y podría decirse el menos destructible, de la existencia humana. No podría decirse lo mismo, sin embargo, de su articulación en "proyectos": es decir, en programas para el cambio coherentes e integrales, que incluyan un panorama de la vida que se espera que ese cambio traiga. Para que la constante urgencia por trascender se articule en "proyectos", deben cumplirse condiciones especiales y mucho menos frecuentes; a la vez, la naturaleza de esas condiciones definirá la forma de las articulaciones posibles. La utopía es una de esas

formas de articulación. Las condiciones que definieron esa forma fueron las de la modernidad en su estadio inicial "sólido". Esa forma en particular se caracterizaba y se diferenciaba de otras articulaciones de la necesidad de transgresión por dos atributos salientes: la territorialidad y la finalidad.

La imaginación sedentaria

El primer atributo se define por su propio nombre, acuñado por Tomás Moro, pero adoptado sucesivamente por una larga serie de articulaciones que marcaron el itinerario histórico de la modernidad. La "utopía" se refiere al *topos*, a un lugar. Por más que hubieran sido imaginarias, las imágenes de una vida diferente, mejor en último término, que aparecían en las descripciones de las utopías estaban siempre "definidas territorialmente": asociadas con un territorio claramente definido, y confinadas a ese territorio.

Su diferencia fundamental con el mundo ordinario conocido hasta el momento por los lectores a partir de su actividad diaria se desprendía de la enorme distancia que las separaba de las tierras exploradas y cartografiadas, y se enfatizaban aún más al localizarse el sitio de la buena vida en una isla lejana o al final de un camino aún por descubrir, a veces traicionero y otras directamente intransitable. Los padecimientos y tribulaciones que los viajeros solitarios debían sufrir antes de llegar por propia mano o accidentalmente a la tierra de Utopía marcaban la falta de caminos obvios, y menos aún fáciles, que llevaran del mundo de la vida cotidiana a la "buena vida" que encarnaba la nueva tierra recientemente descubierta. Y fueran las que fueren las satisfacciones que se pudieran disfrutar dentro de los confines territoriales de la utopía, no podía exportárselas allende sus fronteras, no podía transplantárselas y menos aún echarían raíces en otro suelo con diferente clima, como, por poner un ejemplo, tuvieron la desgracia de descubrir los viajeros que se aventuraron al Shangri La de James Hilton.

El mundo de la "modernidad sólida" era sedentario. Era un mundo de objetos pesados, macizos, firmemente arraigados al suelo, inmovilizados. Era un mundo abierta y conscientemente *territorial*. Todas las identidades, así como todas las diferencias, las contradicciones y los antagonismos, eran *glebae adscripti*. Todas ostentaban, ya fuera como una medalla de honor o como una cicatriz infamante, un domicilio fijo y conocido, siendo como eran un invento de la incipiente idea moderna de administración. Según esa idea, "admi-

nistrar algo" significaba retenerlo en su lugar "natural", o transportarlo a un lugar más conveniente "al que pertenecía" y mantenerlo allí. El poder y la soberanía se juzgaban y medían con metáforas espaciales como "alcance" o "volumen", y se definían por sus límites físicos.

En esa fase sedentaria y "sólida" de la modernidad había una íntima correspondencia entre el espacio y el poder. El poder era un concepto espacial, circunscrito a un ámbito. Los poderes recibían un nombre acorde al territorio sobre el que se extendía su autoridad, y viceversa: se dividía el espacio y se circunscribían sus divisiones de acuerdo con los poderes que ejercían su dominio sobre éste. Los "Estados", que con el advenimiento de la modernidad sustituyeron a los reinos dinásticos en la función de depositarios de la autoridad suprema, eran entidades *territoriales.* El Estado ejercía su poder sobre su propio territorio, *superiorem non recognoscens.*

El poder del Estado se juzgaba por la extensión de su territorio, y se suponía que aumentaba (o disminuía) en función de las adquisiciones (o pérdidas) territoriales. Como lo resume acertadamente Roberto Toscano, "el territorio implica recursos, población y control estratégico. El territorio constituye el cuerpo mismo del Estado, de modo que toda pérdida se vive como una mutilación y toda ganancia como un crecimiento vital (o, más a menudo, como la recuperación de un miembro que había sido amputado)."[1] Dada la manera en que se considera y se vive la integridad del territorio controlado por el Estado, "la rotura insignificante de una uña" tiende a representarse como "la dolorosa mutilación de un brazo".

La extensión del territorio se correspondía con el alcance de la soberanía. La "soberanía" (de acuerdo con la síntesis de Carl Schmitt de la práctica moderna, como recientemente volvió a examinarla Giorgio Agamben)[2] se reducía en último término al poder para incluir o exceptuar. Soberano es aquel que *decide sobre el estado de excepción.* Pero permítasenos hacer notar que es precisamente la territorialidad del poder lo que hace de la capacidad de exceptuar de la autoridad soberana un arma tan temible; de hecho, el factor constitutivo de su "materialidad". En tanto y en cuanto el poder se corresponda con el territorio sobre el que se ejerce su soberanía, el acto de excepción no comporta la suspensión de la ley, sino por el contrario, su misma in-

1 Roberto Toscano, "The ethics of modern diplomacy", ob. cit., p. 50.

2 Véase Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita,* 1995. Se cita aquí la traducción de Daniel Heller-Roazen, ob. cit., pp. 11 y ss.

tervención; no comporta indiferencia o neutralidad respecto de la ley, sino un compromiso más activo y una "toma de posición". La excepción (despojar de deberes, pero también de derechos) no sitúa al exceptuado más allá del largo brazo de la ley, sino que, por el contrario, lo expone: lo deja desnudo, desarmado e indefenso ante el poder absoluto de la ley. Decretar el estado de excepción (por definición acotado, en tanto distingue sus objetos y los separa del resto) es el arma más terrible y poderosa que el soberano puede usar para castigar dentro de la ley. El derecho a decretar, distribuir y redistribuir excepciones es el verdadero objetivo de las luchas por el poder.

El soberano es soberano en tanto controla el acceso a la Ley. Cualquier cosa que ocurra dentro de las fronteras territoriales del Estado soberano cae bajo ese control. En un territorio en el que cada sujeto está ubicado en el lugar que le corresponde, cualquier entidad a la que se exima de ubicación y por lo tanto se le niegue un lugar propio queda privada de sus derechos: no goza de ninguno de los derechos que los otros sujetos tienen la obligación (impuesta y vigilada por el Estado) de respetar. Entre los sujetos uniformados, cada uno con su propia categoría legal, la vida de los exceptuados es *la vita nuda*, una vida puramente corporal a la que se le niega toda significación legal. Un "territorio soberano" es producto de su propio mapa: es la impresión que deja un molde de categorías legales densamente entretejidas en un espacio físico lleno de cuerpos humanos.

Mientras el poder soberano conserve la facultad de sancionar con la excepción, su ley es inexpugnable, una cárcel cuya salida traería consecuencias funestas, un precio que no vale la pena pagar por la libertad, y cuyo acceso es un privilegio que hay que ganarse, y que una vez ganado, hay que cuidar. Los reclusos tienen toda la razón al ver esa cárcel como un refugio (incómodo, sí, pero seguro). Es una cárcel donde la mayoría de los aspirantes a internos piden a gritos que se les franquee el acceso, el sueño de redención final de aquéllos a quienes les ha sido negada la admisión.

El interior de la cárcel de la ley era el lugar en el que debía desarrollarse la vida de los sujetos del soberano; la vida entera, de la cuna al ataúd. Sin otra alternativa que una vida, como advirtiera Aristóteles, digna de un animal o de un dios, el soberano podía contar con la obediencia de unos sujetos que no eran una cosa ni la otra. A los pocos lo suficientemente audaces como para endiosarse a sí mismos era fácil borrarlos del mapa o acallarlos, declarándolos chiflados o censurándolos; a la vez que los sujetos y aspirantes a sujetos, temiendo los peligros de la vida animal, siempre preferirían una jaula a la espesura.

Siendo la soberanía territorial, la jungla más temida era la que generaba la excepción en el interior de la misma jaula: la jungla de un destino individual o categorial, conjurado por el poder de la ley de suspender su propia aplicación, y particularmente las responsabilidades inherentes a esa aplicación. Los apátridas, los indocumentados serían la encarnación moderna del *homo sacer*, los "meros cuerpos" despojados a la fuerza de sus prerrogativas éticas y sociales, adiaforizados, eximidos tanto de la ley humana como de la divina, cuerpos que pueden ser destruidos impunemente y cuya destrucción no tendría significación ni humana ni divina.

El soberano tiene el poder de exceptuar. También tiene el poder de abstenerse de exceptuar. Sobre todo, el soberano tiene el poder de definir las condiciones que separan la aplicación de la ley de su excepción. Podría decirse que lo que se entendía en último término por "orden", la meta suprema de toda empresa moderna, era en primer lugar trazar esa distinción de manera incuestionable, libre de toda ambigüedad, y luego blindarla contra toda posibilidad de disenso. El arma principal para la construcción y protección del orden durante la modernidad no era tanto el poder para legislar como la capacidad de suspender o abolir. A menos que la acompañara el poder para excluir, la soberanía territorial no se bastaba a sí misma. No habría soberanía territorial si el soberano no pudiera decidir otorgar o denegar la entrada a la cárcel/refugio de la ley. Y no habría nada que pudiera separar el orden del caos, el imperio de la ley de su total ausencia.

La presencia del déspota soberano se sobrentendía en todo lo relativo a la construcción y el mantenimiento del orden; la pregunta que se desprendía naturalmente era cómo ilustrar (léase: domar y domesticar) al déspota. Era central en la idea del "déspota ilustrado" que las cosas fueran de tal manera que el soberano nunca, salvo en circunstancias verdaderamente excepcionales, tuviera que apelar a su poder de excepción. Más precisamente, que las cosas fueran de tal manera que la cantidad y frecuencia de "circunstancias excepcionales" se vieran reducidas al mínimo, quizás eliminadas por completo, de modo que hubiera pocas oportunidades o ninguna para actuar de manera "no ilustrada".

Hacer posible ese estado de cosas, y hacerlo duradero, era un logro que el soberano y sus sujetos debían alcanzar en conjunto. O, más bien, lo más probable era que una situación de ese tipo se verificara en un entorno en el que los sujetos difícilmente podrían provocar/desatar la aplicación por parte del soberano de su poder de excepción, por lo que difícilmente el déspota sobe-

rano se vería llevado a aplicarla. La "ilustración" del déspota debía expresarse en el empleo de los poderes por parte del soberano para alcanzar ese estado de cosas y hacerlo permanente.

El soberano no podía renunciar a su poder de exclusión sin renunciar a su soberanía. Pero era posible contener ese poder tan formidable de manera indirecta: bastaba con que los sujetos se abstuvieran de cometer las transgresiones penadas con la exclusión. Se piense lo que se piense del poder ilustrado, hay que concederle que comprometía al soberano y a los sujetos por igual. Toda idea de una convivencia humana bien temperada suponía un *compromiso mutuo permanente* entre los gobernantes y los gobernados, y la capacidad de ambas partes para circunscribir y recortar el espectro de opciones del que la otra se pudiera ver tentada a escoger.

Como todo el pensamiento de la época, el pensamiento utópico daba por supuesto el carácter territorial de todo orden, incluso del "buen orden" que intentaba modelar para la realidad social. Los modelos diferían en mucho aspectos (aunque menos de lo que sus inventores suponían), pero todos se basaban en un *topos*, un territorio separado y aislado del resto del espacio, a la vez que integrado internamente gracias al poder soberano que imperaba dentro de sus confines, *superiorem non recognoscens*. Cada sociedad utópica tenía su domicilio fijo, en un espacio eminente y enfáticamente físico, aunque fuera imaginario; y la soberanía indiscutible de un consejo de ancianos o de un benévolo Rey Sol que dictaran las reglas para todos los miembros era la base de su firmeza y la garantía de su durabilidad.

A los fines prácticos, una buena vida significaba una vida vivida en una buena sociedad, a la vez que una "buena sociedad" se traducía en una población que habitaba un territorio trazado, cartografiado y luego proyectado en el espacio físico por los poderes sabios y benevolentes de un buen Estado.

La imaginación utópica era esencialmente arquitectónica y urbanística. Los constructores del modelo le dedicaban la mayor parte de su atención al trazado y al cartografiado, dejándoles la tarea de proyectar el mapa sobre el territorio (o, más precisamente, de modelar la realidad a semejanza del mapa) a los gobernantes del *topos*. El objetivo era diseñar una disposición espacial en la que toda persona que hubiera sido tomada en cuenta en el diseño tuviera su lugar propio.

En el trazado del mapa preliminar de la utopía se utilizaron ambos filos (en tanto eran inseparables) de la espada del poder. La construcción del buen orden era, invariablemente, una tarea de inclusión y exclusión: tenía

que ver con la incondicionalidad de la ley y con la incondicionalidad de sus excepciones.

La excepción que se incluía en el plan maestro de la utopía se pensaba, sin embargo, como algo que sucedería de una vez y para siempre. Una vez que se le asignara a cada uno el lugar que mejor le correspondía, una vez que aquellos para los que no había lugar murieran, se fueran por propia voluntad o fueran expulsados de la ciudad, ya no sería necesario volver a recurrir al poder de la excepción. La espada del poder quedaría para siempre envainada, y se la guardaría para instrucción de las nuevas y felices generaciones, como una pieza de museo, una reliquia de tiempos ya pasados, anteriores a la "buena sociedad".

Uno podría pensar que esta esperanza fue la principal razón por la que el término "utópico" adquirió con el transcurso de la historia moderna la connotación de una quimera, algo descabellado, si no directamente insustancial, y se vio acompañado en los tesauros modernos por otros términos como "fantasioso", "quimérico", "poco práctico", "soñador".

La imaginación paralizadora

De este modo llegamos al segundo atributo de todo pensamiento utópico: la finalidad.

Como si se hubieran inspirado en la demostración, consabidamente errónea, de la existencia de Dios que ensayó San Anselmo (hay cosas mejores que otras, de modo que tiene que haber una que sea mejor que todas las demás, y que, por lo tanto, no se la pueda mejorar: esa entidad es Dios), los diseñadores de utopías dieron por sentado que la larga serie de mejoras de la realidad social, por más que se dilataran en el tiempo o se condensaran a la manera revolucionaria, eventualmente deberían llegar a una conclusión natural: no solamente una sociedad mejor, sino la mejor sociedad concebible, la sociedad *perfecta*, en la que todo cambio no pudiera ser sino para peor. Pasar de cualquier "sociedad realmente existente" a la sociedad perfecta sería un salto gigantesco y un cambio verdaderamente formidable, pero después de ese salto ya no habría que dar ningún otro, y no se necesitaría ni se desearía ningún otro cambio, con las molestias que éste habría de traer aparejadas: los riesgos, los temores, la incomodidad de la "transición".

Hay tantas injusticias en el mundo, tantos espacios en blanco en los mapas del universo y tantas incógnitas en esa ecuación que es el ser humano;

tantas herramientas y artilugios que aún no han sido descubiertos o inventados en el implacable progreso de los hombres hacia el control total de su propio destino; tantos párrafos del código de la vida feliz que aún no han sido expresados, explicados y agregados al libro de la ley; tantas necesidades humanas todavía insatisfechas porque la oferta no es capaz de alcanzar la demanda y las plantas industriales no son capaces de alcanzar el volumen necesario de la oferta. Y así uno podría esperar (estar seguro de) que todos los espacios en blanco de la pericia humana acabarían por llenarse, todos los males serían extirpados de la vida social, uno por uno, todas las necesidades serían satisfechas, todos los preceptos para una vida feliz serían revelados y acogidos con júbilo. El camino hacia la perfección es, como se sabe, largo y escarpado; pero en algún lado, allá a lo lejos, hay un punto bien delimitado, aunque a duras penas visible: *la línea de llegada*. La utopía era el *topos* que recompensaba las penurias de los viajeros: el fin del peregrinaje que haría (aunque de manera retrospectiva) que los padecimientos y tribulaciones pasados valieran por las dificultades que habían provocado y los esfuerzos empleados para combatirlas y sobreponérseles.

Para la época en que se trazaron los planos de las utopías, el mundo parecía haber entrado en un estado de revolución permanente. La más terrible dificultad que debía enfrentar la empresa moderna de la construcción del orden eran las constantes dislocaciones, que al parecer no tenían fin, semejantes a una erupción volcánica seguida de un terremoto seguida de un tornado. El derrumbe de ámbitos familiares, el quiebre de los lazos de amistad y solidaridad volvían inútiles los comportamientos dictados por la costumbre, así como su aprendizaje, a la vez que los nuevos comportamientos aún no comprobados parecían traicioneros, riesgosos e indignos de confianza, justamente por su novedad y su falta de comprobación. La utopía debía ponerle fin a todo eso.

Debía ser un bastión de certidumbre y estabilidad: un reino de tranquilidad. En vez de confusión, aportaría claridad y seguridad en uno mismo. En vez de los caprichos del destino, una constante y previsible cadena de causas y efectos. En vez de laberintos, un camino recto y bien señalizado. En vez de opacidad, transparencia. En vez de azar, una rutina bien arraigada y totalmente predecible.

En pocas palabras: los padecimientos de la revolución moderna causados por la irritante inconstancia y el aparente azar de la vida modernizada y modernizante que trajo a su paso derivaban de la mezcla de temor y esperanza que comportaba la libertad, la cual arrastraba tanto el miedo a lo desconoci-

do como la alegría de la novedad. Las utopías eran el producto anticipado de un hábil empleo de la plasticidad del mundo así como de la nueva (genuina o supuesta) libertad para reformar las circunstancias de la humanidad con el propósito de construir un mundo libre de incertidumbre y asegurado contra toda posterior reforma: un mundo resistente a todo cambio.

En otras palabras, las utopías eran los planos de una rutina que se buscaba resucitar. Pero una rutina que, esta vez, en su nueva encarnación, sería inmune a los vientos y mareas que habían abatido a las rutinas de antaño, y que habían evitado que se las reconstruyera. Las utopías eran ideas de una vida en la que la libertad era una necesidad aceptada de buen grado y obedientemente; gracias a la ausencia de conflicto entre lo posible y lo real, entre lo deseado y lo factible, no habría por qué vivir la necesidad como una carga o una forma de opresión. Una vez satisfechos los deseos, no se desearía nada más de lo que se pudiera obtener. En el mundo utópico del perfecto equilibrio entre el deseo y el deber, la vida estaría libre de accidentes, y toda desviación de la regularidad esperada sería nada más que una molestia momentánea, fácil de aislar y reparar.

Una utopía es la idea de un mundo estrechamente vigilado, monitoreado, administrado a diario. Sobre todo, es la idea de un mundo prediseñado, un mundo en el que la predicción y el planeamiento inclinan la ruleta. La idea de un mundo hecho para el orden, sujeto a estrecho control y mantenimiento diario.

Un mundo así sería inconcebible si no fuera por el equipo de sabios dedicados a calcular meticulosamente el entorno en el que tienen lugar los pensamientos y las acciones, y a sopesar cada día los resultados, para hacer los ajustes y correcciones necesarios antes de que las fallas de diseño se volvieran una amenaza para el correcto funcionamiento del conjunto. De modo que la utopía debía ser un mundo de estrecho compromiso entre los gobernantes y los gobernados: entre gobernantes firmes pero benévolos y sus sujetos obedientes pero felices. Y un mundo de sabios, cuya tarea era garantizar la benevolencia de los gobernantes y la felicidad de los gobernados.

Los gobernantes podían permitirse ser benevolentes porque, dadas las condiciones perfectamente preparadas, los sujetos se guiaban por su propia voluntad de hacer lo que tenían que hacer, a la vez que las chances de que desearan hacer algo diferente de lo que había que hacer eran mínimas, si no nulas. En otras palabras, los gobernados podían estar felices porque en un ambiente minuciosamente preparado siempre desearían hacer lo que debían y nada más,

por lo que nunca llegarían a sentir en carne propia el poder de coerción del gobierno y a sufrir el castigo que les correspondía a los transgresores. En la sociedad perfecta de la utopía, los filósofos no tenían por qué ser reyes, pero ningún rey podía prescindir de los sabios, los filósofos. Como el Dios de los escolásticos del medioevo tardío, los filósofos –los sabios– revelaban los mecanismos de relojería de la sociedad perfecta y luego les enseñaban a los reyes y a sus servidores los secretos de su intrincado funcionamiento y a darles cuerda a diario, limpiarles el polvo y aceitarlos para que no se oxidaran.

La utopía era el producto de la Era del Compromiso y la Responsabilidad. Un compromiso tripartito: entre los príncipes, el pueblo y los sabios. Un compromiso en y con el territorio: conjunta y continuamente habitado por los tres para un "siempre" predecible. Un compromiso con un objetivo: el establecimiento y la conservación de un orden libre de accidentes, riesgos e incertidumbres, un orden definitivo para la sociedad.

La imaginación nómada

Esto no iba a ser siempre así, ni iría a durar demasiado una vez que sucediera. Como lo explicó hace poco Peter Scott: "Probablemente, el erudito itinerante de la Edad Media haya sido reemplazado por el conferencista viajero que saltaba de avión en avión y de conferencia en conferencia, y a la vez probablemente éste se haya visto superado por la revolución de la tecnología informática, con las teleconferencias internacionales transmitidas desde el propio hogar, y todo eso".[3] Esas dos formas, separadas por siglos, de la *extraterritorialidad* de los intelectuales son "manifestaciones de una misma idea rectora: que la ciencia y la erudición no conocen fronteras".

El primero de los dos casos proviene de la era pre-compromiso/pre-responsabilidad; el segundo, de las circunstancias actuales del mundo en rápida globalización, con el derrumbamiento de las fronteras estatales y el surgimiento de una red mundial supranacional de capital, saber y capital de saber. Entre los dos períodos –cuya extensión total, si bien es aún desconocida, seguramente es mucho mayor–, la era del compromiso y la responsabilidad, la época de una imaginación sedentaria y paralizadora con su correspondiente

3 Peter Scott, "Massification, internationalization and globalization", en *The Globalization of Higher Education,* Open University Press, 2000, p. 112.

despilfarro utópico, da cada vez más la impresión de haber sido un episodio breve, un momentáneo desvío de la tendencia histórica normal, más que una tendencia sostenida o un anticipo de los tiempos por venir. Ese breve episodio fue la época de la construcción del Estado y la nación, de los dos procesos que con su particular relación habrían de converger en el más extraordinario y decisivo de los inventos sociales de la modernidad: el Estado-nación.

Los dos procesos mutuamente entrelazados fueron puestos en marcha por la creciente ineficacia e inminente colapso del *ancien régime*, con sus poderes construidos sobre la base del rol de guardabosque más que al del jardinero, y confinados más que nada a la recolección de los excedentes de la producción, dejando la manera en que se producía a las antiguas e inescrutables leyes de la costumbre y la tradición, y absteniéndose rigurosamente de cualquier interferencia administrativa.

La idea moderna de un orden *prediseñado* y *administrado* nació en el lecho de muerte de esa rutina, por fuerza de las mismas circunstancias, y la sensación de que, de no ser por ella, ocurriría una catástrofe ofició de partera. La concepción de una "buena sociedad" operada por los poderes de la nación que confluían en el Estado y la perspectiva de someter a estrecho control y administración a las fuerzas desatadas del caos valiéndose de la letra muerta de la tradición o de la mano armada de la policía eran idénticos disfraces ideológicos para la misma concurrencia de necesidades y temores. La confianza de los individuos en el poder ilimitado de la razón y la voluntad humanas tendría éxito allí donde era evidente que la providencia y las "fuerzas ciegas de la historia" habían fracasado. Ese cambio de guardia sería llamado luego, y por ende de manera retrospectiva, el "proyecto de la modernidad".

El deseo de una vida mejor se centró en la búsqueda de una buena *sociedad:* una sociedad que sería más capaz que cualquier alternativa concebible de satisfacer todas las necesidades de la humanidad, y que ofrecería un entorno para la vida humana más sólido, confiable y resistente a la corrupción que el que cualquier otro modelo pudiera ofrecer. Los distintos bocetos de las utopías eran los resultados de esa búsqueda. En sintonía con las proclamas rimbombantes y los audaces emprendimientos de los incipientes Estados-nación, pretendían determinar hasta dónde podría llegar el Estado-nación de no apartarse nunca del camino trazado por la razón humana; y averiguar hasta dónde sería capaz de llevar a una humanidad abandonada por/emancipada de la "divina cadena del ser", cuyo origen era la Creación, y que debía durar (pero no duró) para siempre.

Sin embargo, hoy en día, con el Estado-nación atrapado entre dos fuerzas que lo presionan simultáneamente "desde arriba" y "desde abajo", el arca que contenía los bocetos y los planos de las utopías se ha desfondado. Ningún arca puede sostener su contenido si se le abre un hueco en el fondo.

Hoy en día, como lo explica Masao Miyoshi, vistos los desarrollos a escala mundial de los últimos años, el Estado-nación "ya no funciona; se lo han apropiado por completo las corporaciones transnacionales".[4] Las corporaciones transnacionales, a su vez, "no están agobiadas por ningún nacionalismo [...] viajan, se comunican y transfieren globalmente personas y fábricas, información y tecnología, dinero y recursos". "Operan a la distancia." "Se mantienen ajenos y extranjeros en todos lados, solamente fieles a los clubes exclusivos de los que son miembros." Según el resumen de Sheila Slaughter[5] del credo neoliberal de nuestros tiempos, las fuerzas del mercado, "impersonales, incorpóreas e inexorables", suplantan a las "economías nacionales por un mercado global", y se espera de los Estados-nación territoriales –y se los presiona para ello– que liberen el capital y las corporaciones de toda regulación y que les permitan "funcionar sin interferencias"; "el único rol aceptable del Estado es el de policía y juez global, patrullando los márgenes del campo de juego y señalando infracciones y transgresiones comerciales".

Podría decirse que el poder de hacer y deshacer, de alterar y reformular las condiciones de la vida humana ha abandonado los puestos de control del Estado-nación, al haber sido arrastrado más allá de los límites del territorio soberano del Estado y más allá del alcance de la soberanía estatal: ha quedado encerrado en los maletines de la elite extraterritorial y transnacional (o, como con suma autocomplacencia gusta en llamarse, "multicultural"). La desaparición del Estado-nación coincide y se confunde con la *expropiación* de las antiguas elites locales, que por el hecho de ser locales han perdido casi todo su poder, y con la *secesión* de una nueva elite global cada vez más poderosa justamente por ser global: una elite que ya no está arraigada ni atada a ninguna de las entidades políticas nominalmente soberanas.

4 Masao Miyoshi, "A borderless world? From colonialism to transnationalism and the decline of the nation-state", en: Rob Wilson y Wimal Dissanayake (comps.), *Cultural Production and the Transnational Imaginary*, Duke University Press, 1996, pp. 78-106.

5 Sheila Slaughter, "National higher education policies in a global economy", en: Jan Currie y Janice Newson (comps.), *Universities and Globalization: Critical Perspectives*, Sage, 1996, p. 52.

Un Estado-nación impotente o demasiado menguado en su poder tiene muy poco atractivo. Sea cual sea el potencial creativo propio de la raza humana, el Estado-nación, cada vez más reducido al rol de vigilancia local, da pocas señales de poder canalizarlo. Dadas las actuales circunstancias, el reciente estallido de sentimientos tribales en todas sus formas –etnicismo, comunitarismo o fundamentalismo– es una reacción esperable, aunque equívoca, al colapso del Estado-nación y de la clase de políticas que éste encarnaba, o al menos prometía encarnar, como un lugar seguro donde invertir las esperanzas de una vida mejor.

El etnicismo no es "un rebrote del nacionalismo de la temprana modernidad". Es, de hecho, lo contrario del nacionalismo, "una especie de imagen especular (como lo explicaron Makler, Martinelli y Smelser)[6] "de la caída en desgracia del nacionalismo como fuerza política unificadora viable". Las guerras, escaramuzas y excursiones de reconocimiento entre diferentes etnias, que tienen como objeto la autoafirmación, son una clara, y a menudo sangrienta, manifestación de la pérdida de confianza en los proyectos nacionalistas; del abandono de las ambiciones de la temprana modernidad, de una pérdida de coraje y de confianza en que ese coraje, si lo asiste la razón, quizá rinda sus frutos. En palabras de Miyoshi, los movimientos etnicistas "fragmentarios y en proceso de fragmentación son agentes cuyo reciente despertar no obedece a la construcción de naciones autónomas, sino al abandono de las expectativas y responsabilidades de los proyectos político-económicos nacionales". Estos movimientos ni están capacitados para asumir las responsabilidades inherentes a los Estados-nación ni tienen la voluntad de asumirlas. Más ostensiblemente, no están capacitados ni dispuestos a servir de nuevos marcos en los que inscribir y asegurar las aspiraciones de una felicidad racionalmente administrada. Las esperanzas utópicas estrechamente ligadas a la era de la construcción de los Estados-nación difícilmente se vean renovadas por las ahora resucitadas tribus.

Si los productos de la imaginación moderna, tan llena de confianza en sí misma, que llegaron a ser conocidos como "utopías" evocaban el anhelo de una sociedad perfectamente ordenada cuyo vehículo habría de ser la total confianza en el poder territorial del Estado-nación, la imaginación contemporánea falla en ambas asignaturas. Los poderes de arraigo territorial pueden

[6] Harry M. Makler, Alberto Martinelli y Neil J. Smelser, *The New International Economy*, Sage, 1992, pp. 26-27.

ser cualquier cosa menos soberano, y, con toda seguridad, no guardan la promesa de diseñar, y menos aún administrar, ningún orden estable, a la vez que la idea misma de finalidad de cualquier forma de la vida en común de los seres humanos ha perdido gran parte de su credibilidad pasada, junto con su poder de atracción y movilización.

La imaginación descomprometida

Cualquiera que tenga planeado hacer algo para cambiar el mundo, o para mejorar las condiciones de la vida humana, sumando algo a las posesiones de los hombres o alterando el modo en que se las usa, haría bien en intentar otra cosa. Concentrar esfuerzos y esperanzas en las herramientas ortodoxas, irremediablemente locales, de la acción conjunta sería, según parece, un derroche de tiempo y de energías. Uno debería, más bien, ir hacia donde ha ido la acción: y el nombre de ese nuevo lugar es no-lugar, no-landia, no-territorio. A diferencia del mundo ortodoxo de la soberanía, con sus fronteras alambradas y sus puestos de control fronterizos que velaban por la seguridad del territorio de los Estados-nación, el nuevo espacio global, transnacional y transestatal, es (al menos por el momento) "continuo y uniforme", libre de todo signo o señal y lleno de significados volátiles buscando en vano (o evitando activamente) un lugar fijo. Ése es el espacio de residencia de los nuevos poderes.

Como los poderes de antaño, éstos también exigen lealtad y disciplina. Pero los blancos y los puntos en los que se condensa la lealtad son meticulosamente despojados de toda asociación con un lugar; su poder de seducción/movilización descansa justamente en su desvinculación del espacio. Simbolizan la perpetua continuidad de un viaje infinito, y no la finalidad de la llegada. Apelan al movimiento, y no a una presencia que estuvo allí "desde siempre" o "desde tiempos inmemoriales". Cuando uno se identifica con una marca, un artefacto, una celebridad internacional, una secta o un estilo de vida que esté de moda, uno no le está jurando fidelidad a ninguna entidad política del mundo. Más que nada, esos actos de identificación lo ayudan a uno a sacudirse de encima las obligaciones del ámbito local y los sentimientos que puedan atarlo a los "nativos".

La nueva elite global flota, patina, surfea; a veces también con el cuerpo, pero siempre espiritualmente. Sus miembros no se "relacionan" en el sentido territorial que alguna vez (no hace tanto) se aplicaba universalmente. Sus

puntos de referencia son tan móviles como ellos mismos, física o espiritualmente, y tan efímeros como las lealtades que contraen para identificarse. En el ciberespacio en el que habitan no existen *topoi* geográficamente delimitados ni fronteras ni controles aduaneros. Sus domicilios están registrados en los servidores de los proveedores de acceso a Internet (tan extraterritoriales como sus dueños), no en los archivos de la policía local, ni en los padrones estatales. Los miembros de la elite global se definen por su *descompromiso,* y por ser libres de toda responsabilidad que los ate al territorio.

Los miembros de la elite global se reúnen principalmente entre ellos y se comunican principalmente el uno con el otro. Sus idiosincrasias parecen variaciones insignificantes, casi ridículas, sobre un tema común, que no afectan en lo más mínimo lo sustancial de la armonía o la melodía. Esas peculiaridades no impiden que haya entendimiento mutuo; se espera que haya una reciprocidad de la percepción y una voluntariosa, aunque temporaria, retención inherente a todo diálogo. Multiculturalismo, plurilingüismo, hibridez, cosmopolitismo, esos son los términos con los que los miembros de la elite global se esfuerzan por capturar y poner en palabras la asombrosa experiencia de la multiplicación de la diversidad que afecta microscópicamente a los estilos de vida o a las lenguas.

La condición necesaria (y a fines prácticos, suficiente) de la unidad legítima o supuesta de la elite global es la "trasnacionalidad" de todos sus miembros. Cortar las ataduras locales y considerar las diferencias de carácter de los miembros un problema menor, una molestia transitoria y fácilmente salvable son las condiciones necesarias para obtener la membresía. A diferencia de sus antepasados de la era de la construcción de la nación, esta elite global no tiene ninguna misión que cumplir; no necesitan ni pretenden ganar adeptos, ni portar la antorcha del saber, ni ilustrar, ni instruir ni convertir a nadie. Puede que sus pedestres compatriotas, que se han quedado atrás, demasiado preocupados por la supervivencia como para considerar y disfrutar los beneficios del multiculturalismo, se vean forzados a tomarlos como modelos de comportamiento; pero ellos difícilmente se verían en el papel de maestros, y menos aún como un ejemplo a seguir. Puede que a través de sus actos la elite global formule, en general por omisión, las condiciones que determinarán los sueños, las esperanzas y las ideas de una buena vida que los demás proyecten, pero esos actos no están calculados para producir los efectos que producen, de modo que los actores no se sienten obligados a asumir la responsabilidad por las consecuencias que sus actos puedan acarrearles a los demás;

particularmente a aquellos que no han podido seguirlos hasta donde están, y que difícilmente vayan a seguirlos en el futuro, camino a los circuitos globales. La elite global actual no tiene la ambición de administrar, y la construcción del orden no figura en su agenda.

La imaginación de la elite global es, como su mismo entorno y su conducta, descomprometida, libre de toda atadura territorial. Los valores de la mentalidad sedentaria, como el peso específico, la durabilidad, la solidez, han caído en desgracia, adquiriendo una clara connotación negativa: son condiciones que hay que evitar a toda costa. No es por ser ingenuas, sino por estar equivocadas desde el principio, y no por sus limitaciones, sino por sus ambiciones, por el pecado original de buscar un orden diseñado de una vez y para siempre con el objeto de impedir el cambio y reemplazar la rutina por la contingencia, que las utopías de antaño son condenadas por la *Weltanschauung* y la filosofía de vida de la nueva elite global. Son los dos atributos fundamentales de las utopías del pasado –territorialidad y finalidad– los que las descalifican y clausuran por anticipado todo intento futuro por retomar la línea de pensamiento que éstas habían seguido.

La devaluación del compromiso territorial y el rechazo de toda finalidad se manifiesta en la nueva desconfianza hacia la "sociedad" y en el fastidio que causa cualquier propuesta de una solución a problemas comunes o individuales que provenga de la sociedad y que ésta misma se ocupe de promover y administrar. Las esperanzas y los sueños han escapado a otros parajes; se les ordenó mantenerse alejados de los puertos sociales y evitar por cualquier medio desembarcar allí.

La imaginación privatizada

Nuestro mundo, como lo explicó Paul Virilio al ser entrevistado por John Armitage, "está constantemente en movimiento. Hoy en día, el mundo no tiene ningún tipo de estabilidad; se la pasa girando, haciendo fintas, deslizándose".[7] Puede que las fronteras se mantengan en su lugar, pero ya no tienen la importancia que tenían hace nada más que medio siglo. Ciertamente, no son un obstáculo para los giros, las fintas y los deslizamientos que pueblan el *Lebenswelt.* Los mensajes, las imágenes, las representaciones de lugares, genui-

[7] En *Virilio Live: Selected Interviews*, ob. cit., p. 40.

nas o simuladas, tienen en su mayoría una dirección electrónica o ciberespacial, y no geográfica. Si hubiera una "sociedad" en el sentido de una totalidad autónoma y cerrada sobre sí misma, le sería difícil cortar amarras y aislarse, territorialmente, del torbellino global. Incluso el totalitarismo, como observa con sarcasmo Paul Virilio, ya no puede ser considerado de manera creíble un fenómeno localizado. Vivimos en la era del *globalitarismo*, y ya no quedan ni lugares ni argumentos a los que acudir para refugiarse. La distancia ya no es una defensa. Nos están vigilando, y estamos a disposición de los demás en cualquier parte, llevando sin chistar en los bolsillos el recordatorio de nuestra cautividad, ya sea en la forma de teléfonos celulares, computadoras portátiles conectadas a Internet o tarjetas de crédito.

Para los diseñadores de utopías de la modernidad sólida, imaginar un *topos* lejano, aún sin descubrir, penetrar y digerir por el resto de los *oikoumenai* era la parte más fácil de la tarea. A la vez, era la parte más verosímil y convincente, más "realista", por más fantástica que pudiera parecer. Los mapas de los océanos y continentes estaban salpicados de espacios en blanco, a la vez que muchas de las montañas, los bosques, los desiertos y los pantanos que ya habían sido cartografiados representaban un desafío que sólo los más intrépidos aventureros podían pensar en acometer. La Tierra parecía estar llena de lugares aún por descubrir, inexplorados, y las grandes extensiones desocupadas ofrecían un refugio natural a cualquiera que se sintiera incómodo o fuera expulsado de aquellas regiones del globo que ya se hallaban "bajo la administración" de un poder soberano reconocido.

Si la buena vida iba a ser un nuevo *comienzo*, parecía evidente que iba a necesitar un nuevo *lugar*. Todas las formas de vida conocidas –buenas o malas, agradables o sufridas, tranquilas o agitadas, promisorias o sin perspectivas– eran "territoriales", como debía ser, por consiguiente, todo plan destinado a mejorarlas. La *política*, una actividad cuyo objeto era diseñar, resguardar, corregir y reparar las condiciones bajo las cuales la gente intentaba alcanzar sus objetivos de vida, se derivaba etimológicamente de la palabra griega que designaba a la ciudad; y no importa qué haya sido la ciudad, siempre fue un *lugar*. La vida en común siempre fue una cuestión *territorial*. Y lo mismo ocurría con las identidades humanas, con las esperanzas y los temores, con los sueños y las pesadillas, y con los intentos por mejorar el mundo y los fracasos propinados por su inquebrantable maldad. Los derechos y obligaciones humanos, las rutinas a seguir, las recompensas y los premios que uno podía esperar de su observancia y los castigos y las multas que amenazaban a los in-

fractores también eran territoriales. Los destinos de la política y de los territorios estaban destinados a permanecer unidos, tanto en la salud como en la enfermedad, y aparentemente hasta que la muerte los separara.

Para bien o para mal... En nuestro mundo en rápido proceso de globalización, a la vez que el territorio pierde cada vez más su importancia, está adquiriendo un nuevo significado: una sombra simbólica y fantasmal de la gravedad perdida. No es de extrañar que la "política territorial arraigada" esté perdiendo rápidamente su razón de ser, incluso aunque –como el territorio perdió la importancia que solía tener– esté ganando espectacularidad y emotividad. Los poderes territoriales no ofrecen una base segura y digna de confianza para los derechos y las obligaciones. Como lo expresó Virilio en una conversación con Chris Dercon, hoy en día "un estado de derecho no se corresponde con un estado de lugar, con una localidad claramente determinada".[8]

Además, el mundo está agotado. No quedan lugares por descubrir, ni lugares para ocultarse del orden imperante (o, para el caso, del desorden y del desgobierno). En este mundo, ya no hay "afuera". Las ciudades no son más que una pálida sombra de lo que eran los reinos soberanos, pero *il n'y a pas hors de cité*, no hay ningún lugar fuera de la ciudad, en ninguna parte del mundo. La "utopía", en su significado original de un *lugar* que no existe, se ha convertido, en la lógica del mundo globalizado, en una contradicción en los términos. Ese "no-lugar" ya no es un *lugar*. La "u" de "utopía", desahuciada por el *topos*, se volatiliza, pierde toda esperanza de echar raíces, de "reinsertarse".

La frontera –ese depósito de oportunidades, ese vivero de sueños y el solar indicado para edificar la felicidad– también dejó de ser un lugar. Hoy en día, ya no se pueden trazar fronteras ni siquiera en los mapas; el concepto de frontera dejó de ser un concepto geográfico. En tanto red de interdependencias humanas tejida alrededor del mundo, el espacio de frontera se expandió hasta ocupar la totalidad del *Lebenswelt*, sin dejar casi ningún rincón por ocupar. "El conjunto de la vida", vivida como viene, de un proyecto a otro, cada uno de los cuales pretende perpetuar la interminable seguidilla de proyectos análogamente efímeros que en modo alguno buscan terminar con esa búsqueda obsesiva, es lo que hoy en día se ha convertido en una versión actualizada, líquido-moderna, del espacio de fronteras de la modernidad sólida.

[8] Conversación de 1986, citado aquí de ibíd., p. 80.

Recientemente, el espíritu de la modernidad líquida ha encontrado expresión (aunque limitada a cuestiones estrictamente prácticas) en un ámbito que no se caracteriza precisamente por la profundidad de sus reflexiones o por su avidez por conocer la condición humana hasta sus límites últimos: entre los jefes militares y sus instigadores políticos. La ocasión era la necesidad de desarrollar una estrategia de acción militar en la nueva frontera global, que tiene las mismas características de todas las fronteras del pasado, que eran refractarias a todo compromiso o alianza que se pretendieran duraderos, y que se caracterizaban por la tendencia de sus colonos a quebrar los tratados de paz y los armisticios antes de que se secara la tinta con la que se los había firmado y por redefinir constantemente el límite que separa a los aliados de los enemigos. Como Paul Wolfowitz, el Subsecretario de Defensa de los Estados Unidos, les informó a los aliados de su país en la OTAN,[9] en la guerra declarada contra el terrorismo[10] (a la que George Bush Jr. había declarado, orgullosa y alarmantemente, "la primera guerra del siglo XXI"), se establecerían "coaliciones cambiantes", "en las que algunas naciones podrían ayudar en ciertas operaciones, mientras que otras podrían ser convocadas para ciertas otras según su capacidad". Wolfowitz les dio un claro mensaje a sus conciudadanos: "Para ser eficaces, debemos ser flexibles. Debemos ser adaptables". Un día después, Donald H. Rumsfeld, el superior inmediato de Wolfowitz, le agregó seriedad a la idea.[11] Anunció que esta vez no se reuniría una "gran alianza", si no que "más bien, participarían coaliciones flotantes de países, sujetas al cambio y a la evolución". La idea sería invadir el ciberespacio del enemigo, más que su territorio (es decir: el circuito de comunicación del enemigo). "Probablemente habrá más oportunidades denegadas que cabezas de playa arrasadas." Después de todo, "no tenemos reglas fijas para emplear nuestras tropas".

En la frontera, los amigos son invaluables; pero una vez que han agotado su vida útil, rápidamente pasan al bando enemigo. Todos tienen esto en cuen-

[9] Véase "US keeps NATO outside", *International Herald Tribune*, 27 de septiembre de 2001, p. 1.

[10] Permítasenos recordar que los terroristas en cuestión habían sido fieles aliados y estrechos colaboradores de los Estados Unidos, y que para ayudar a combatirlos se utilizaron fuerzas que rápidamente serían vueltas a clasificar como "terroristas" una vez que los objetivos de la alianza se hubieran alcanzado.

[11] Donald H. Rumsfeld, "Creative coalition building for a new kind of war", en: *International Herald Tribune*, 28 de septiembre de 2001, p. 6.

ta cuando se trata de estrechar lazos de amistad, y muchos de los participantes se aseguran de dejar los lazos a medio desatar, listos para deshacerlos con sólo tirar una vez de la cuerda. Los permisos para construir se adquieren y se emiten junto con las órdenes de demolición anticipada e inminente.

Lo que ocurre al nivel de la extraterritorialidad global ocurre al nivel de las políticas de vida. Al menos en sus rasgos estructurales más amplios, los dos escenarios son notablemente similares y, por consiguiente, también lo son las estrategias, los resultados de los cálculos de los actores racionales. Las alianzas y coaliciones cambiantes y móviles parecen ser lo que la razón recomienda. El escenario turbulento en el que se desarrolla la vida hace inestimable contar con la ayuda de una mano amiga; pero, a la vez, hace que uno recele ante la posibilidad de que lo que era una tierna caricia se transforme en el abrazo de la muerte. La amistad, particularmente la amistad fundada en un juramento irrevocable de fidelidad y en un compromiso del tipo "hasta que la muerte nos separe", en cualquier momento puede dejar de ser un beneficio para convertirse en un lastre. Uno podría pensar que la ambivalencia que plaga los vínculos humanos contemporáneos, con la resultante incertidumbre acerca de los beneficios y peligros del compromiso mutuo, son las causas del actual renacimiento de la "ideología de la amistad". Ciertamente, tendemos a reflexionar más y a considerar más importantes las cosas que nos generan más angustia: angustia porque eluden toda delimitación clara, se resisten a ser evaluadas sin ambigüedades y comportan promesas y esperanzas mezcladas en proporciones desconocidas e imposibles de determinar.

En consecuencia, el modelo utópico de un "futuro mejor" ha quedado fuera de la cuestión. Fracasa por dos motivos. Primero, por su estatismo. Sea como sea lo "mejor" que puedan imaginarse nuestros contemporáneos, no puede ser "de una vez y para siempre", destinado a durar por siempre. Y los modelos utópicos, al atar su idea de felicidad a una población asentada en una ciudad geográficamente definida e inamovible, dan cuenta justamente de esa concepción de un "futuro mejor". En segundo lugar, las ya anticuadas utopías son incapaces de entusiasmar a nadie por su tendencia a localizar el secreto de una vida feliz en la reforma social, una operación que debe llevar a cabo la sociedad en su totalidad, y que dará como resultado la "estabilidad" del entorno. Proponen una mejora destinada a acabar con toda mejora futura: un salto gigantesco, puede ser, pero seguido por el cadavérico olor de la *stasis*.

Se podría nombrar un tercer factor contra las antiguas utopías: el mismo "futuro" indefinido. La modernidad líquida separó la confianza del futuro,

separando la fe en el progreso de la deriva temporal. El paso del tiempo ya no se mide por su pasaje de un estado inferior a uno superior, sino por el paso, por el desvanecimiento, de las posibilidades de mejoría que cada momento trae en igual medida y que, junto con ese momento, se hunden en el pasado irrecuperable. Con el "aplazamiento de la satisfacción" de la temprana modernidad definitivamente pasado de moda y enfrentado con la "opción racional", y al haber reemplazado las libretas de ahorro por las tarjetas de crédito como armas para la autoafirmación, el poder seductor se desplazó de la serie indefinida de "mañanas" al "hoy" al alcance de la mano. Hoy en día, se sigue buscando felicidad y más felicidad como en la época de las utopías; pero ahora la felicidad significa un *presente diferente* antes que un futuro mejor.

Y así es que la felicidad se convertido en *asunto privado*, una cuestión que tiene que ver con el *aquí y ahora*. La felicidad de los demás ya no es condición necesaria de la felicidad de cada uno. Después de todo, cada instante de felicidad se vive en compañía de alguien que lo más probable es que no esté cuando llegue el próximo momento feliz. Las circunstancias que deben determinar la aparición de instantes de felicidad no están diseñadas según el modelo agrícola del campo, que da una mayor cosecha cuanto más cuidados se le brinde, cuanto más se le pase el arado y se lo fertilice. El paradigma de la búsqueda de la felicidad es la minería, y no la agricultura o la horticultura. Una vez que las minas se agotan, se las abandona rápidamente: cuando se han agotado sus depósitos o cuando la explotación se hace demasiado dificultosa u onerosa.

A diferencia del modelo utópico de la buena vida, la felicidad se piensa como una meta que uno debe perseguir individualmente y como una serie de momentos felices que se suceden, no como un estado estable. Si se piensa en un lugar determinado, generalmente es porque se estima que en ese lugar la sucesión de instantes felices alcanzará una velocidad y una densidad que no podría adquirir en otros sitios. Eso que se le atribuye a ese lugar no tiene necesariamente que ver con que uno haya hecho una inversión previa ahí. Por el contrario, una vez que un lugar agota su novedad, y que los placeres que ofrece se vuelven tediosamente conocidos, entra en vigencia la "ley de los rendimientos decrecientes", por lo que cada instante siguiente de felicidad requiere una mayor inversión de tiempo y esfuerzo: un derroche, si se considera la abundancia de lugares aún inexplorados y de entretenimientos todavía por experimentar. Así es que la atracción de la módica felicidad que ofrecen los lugares conocidos tiene que competir con el magnetismo de las "tierras

vírgenes" y de los "nuevos comienzos", cuyas promesas son más creíbles y seductoras por cuanto aún no han sido comprobadas, y rara vez los viejos y queridos lugares de siempre salen victoriosos del certamen. Sin embargo, cualquiera sea la atracción que se imponga, hay una opción que no llama para nada la atención: la perspectiva de "estabilidad", de que la movilidad quedará suspendida y los lugares alternativos en los que se podría buscar la felicidad quedarán más allá de los límites, fuera de nuestro alcance.

En el equivalente contemporáneo de las utopías sólido-modernas, la felicidad se asocia a la movilidad, no a un lugar. Generalmente, cuando aparece un lugar en los sueños de felicidad de la gente, está ligado a un anhelo de cambiar de lugar: como un fin para la nostalgia o como un destino propicio para realizar el deseo de "escaparse de todo". Los equivalentes líquido-modernos de las utopías de antaño no tienen que ver ni con el tiempo ni con el espacio, sino con la *velocidad* y la *aceleración.*

Índice temático y de nombres

ÍNDICE

Segunda parte: Políticas de vida